



UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO  
Facultad de Ciencia Política y Relaciones  
Internacionales

DOCTORADO EN CIENCIA POLÍTICA

TITULO DE LA TESIS

“El momento polémico y el fracaso de la discusión pública.  
Puesta en escena y saber de artificio en la polémica entre  
Sarmiento y Alberdi”

AUTOR

María Soledad Nívoli

DIRECTORA

Dra. María de los Ángeles Yannuzzi

FECHA

Abril, 2011

## RESUMEN

En esta tesis se aborda la relación entre intelectuales, saber y acción política a partir de la polémica que protagonizaron Alberdi y Sarmiento en 1853. Esta polémica fue motivada por la publicación de la “Carta de Yungay” y la *Campaña en el Ejército Grande* de Sarmiento y está conformada por tres episodios: las “Cartas sobre la prensa y la política militante de la República Argentina” de Alberdi; las “Ciento y Una” de Sarmiento y “Complicidad de la prensa en las guerras civiles de la República Argentina” de Alberdi.

En primer lugar se sostiene que Sarmiento y Alberdi protagonizan allí un momento polémico, puesto que mediante sus cartas comprueban la tensión existente entre principios normativos, acción retórica presente y apertura al futuro mediada por el tiempo de la reacción. En segundo lugar se afirma que la polémica explicita la dimensión representacional, teatral o retórica que tenía la discusión pública en el siglo XIX, concebida a la vez como un intercambio de argumentos y como un espectáculo civilizatorio para el público espectador en vías de ilustración. Finalmente se plantea que el fracaso del intercambio intelectual constatado por los contendientes en el discurrir de la polémica, pone en evidencia el saber de artificio que ambos practican, saber que consiste en una perspectiva reflexiva a medio camino entre la representación de la discusión, los supuestos de aquellos que la practican y el público espectador de la misma.

En el primer capítulo se analiza el papel jugado por los escritos como hechos políticos en la coyuntura que vive la Argentina luego de la batalla de Caseros. A su vez se indaga el origen de la crítica de Sarmiento a la figura de autoridad encarnada por Urquiza, motivo desencadenante de la polémica. En el segundo capítulo se aborda el tema central de las “Cartas” de Alberdi: la relación entre prensa y política y la estipulación de una demarcación excluyente entre un modelo de prensa ‘de combate’, propio del despotismo y un modelo de prensa ‘de paz’, propio de la vida republicana. En el tercero se analiza el uso estratégico de las figuras de la agresión, mediante el cual Sarmiento en sus “Ciento y Una” pone en cuestión los postulados normativos de Alberdi y pretende excluirlo del ámbito de la política. Por último, en el cuarto capítulo se examina la evaluación negativa que realiza Alberdi del espectáculo polémico representado por la correspondencia con Sarmiento, considerado un fracaso en la práctica de la discusión desinteresada.

## ABSTRACT

This thesis addresses the relationship between intellectuals, knowledge and political action from the controversy staged by Alberdi and Sarmiento in 1853. This controversy was prompted by the publication of “Carta de Yungay” and Sarmiento’s *Campaña en el Ejército Grande* which consists of three episodes: “Cartas sobre la prensa y la política militante de la República Argentina” written by Alberdi, “Ciento y Una” written by Sarmiento and “Complicidad de la prensa en las guerras civiles de la República Argentina” written by Alberdi.

Firstly, it is believed that Sarmiento and Alberdi starred a controversial moment there, as their letters prove the tension among normative principles, the present rhetoric action and openness to the future mediated by the time of reaction. Secondly, it is said that the controversy makes explicit the representational dimension, theatrical or rhetoric that had the public discussion in the nineteenth century, conceived both as an exchange of arguments, and as a civilizing spectacle for the witnesses in the process of illustration. Finally, it is argued that the failure of intellectual exchange established by the contestants in the flow of the controversy, demonstrates knowledge of artifice that both practice, knowledge which consists of a reflective perspective and it is a halfway point between the representation of the discussion, the assumptions of those who practice it and the audience for it.

In the first chapter it is analysed the role played by the writings as political facts in the situation which Argentina experienced after the battle of Caseros. At the same time, it is examined the origin of Sarmiento's critique of authority figure played by Urquiza, which triggered the controversy. The second chapter deals with the theme of “Cartas” written by Alberdi: the relationship between the press and politics and the stipulation of a exclusive demarcation between a model press ‘of combat’, typical model of despotism, and a model press ‘of peace’, typical of the republic life. In the third, it is analyzed the strategic use of figures of aggression, in which Sarmiento in his “Ciento y Una” calls into question the Alberdi’s normative assumptions and wants to exclude him from the scope of politics. Finally, the fourth chapter examines the negative appraisal Alberdi makes of the controversial show represented by the correspondence with Sarmiento, considered a failure in the practice of selfless discussion.

## AGRADECIMIENTOS

A mi familia, por el apoyo y el cariño. A Graciela, mi mamá y a Mariano, mi hermano, por sostener a la distancia con palabras de aliento y oídos atentos este largo proceso. A mis abuelos maternos: Olinda y Eduardo, que ya no está, por sus enseñanzas y cuidados. A todos mis amigos, especialmente a Pilar, Celeste y Leandro, que con su música y sus charlas hicieron más amena la difícil etapa de escritura de estos largos meses. A Catalina, que ordenó mi biblioteca. A Jori y a Maga, siempre atentas a los avatares de este trabajo. A Elías, por levantarme el ánimo en esta última etapa, cada vez que lo necesité.

A mi directora de tesis, María de los Ángeles Yannuzzi, por hacer posible todo esto. Por transmitirme los saberes del oficio y permitirme trabajar a su lado. A Conicet, por otorgarme la beca con la que pude financiar el doctorado y estos años de trabajo. A los responsables de la Secretaría de Investigación y Posgrado de la Facultad de Ciencia Política y RRII de la UNR: Claudia, Cintia, Alina, Belén, Hugo y Valeria, por la excelente atención y la responsabilidad con la que llevan adelante su tarea. A los compañeros del doctorado: Gastón, Celeste, Valeria, Cecilia, Natalia y Tomás, por las reuniones distendidas y el intercambio de materiales e ideas.

## ÍNDICE

Introducción	8
Capítulo 1: Intelectuales, saber y acción política	
1. Retórica y política	
1. a. Los escritos y su publicación como hechos políticos	20
1. b. La relación entre Retórica y Filosofía	25
1. c. Práctica vs. Teoría. Saber técnico vs. Saber mágico	37
1. d. El despotismo y la mecánica de la adulación	48
2. El líder y el intelectual como consejero	
2. a. El intelectual como consejero	57
2. b. La práctica del consejo vs. La función de la palabra en la guerra	64
2. c. Dominación carismática	69
3. Política y saber de artificio	
3. a. Esquema del proceso civilizatorio de las pasiones	73
3. b. La pauta civilizatoria: Modelo francés vs. Modelo alemán	83
3. c. El trabajo con las apariencias. ‘Simulacro de artificio’ vs. ‘Artificio verdadero’	89
3. d. Saber de artificio	98
Capítulo 2: Prensa, polémica y opinión pública	
1. Función de la prensa, temores y ambivalencias	
1. a. La puesta en duda del principio de publicidad	110
1. b. Prensa y censura	116

1. c. Prensa y autorregulación: el ejemplo norteamericano y el ejemplo francés	119
1. d. La prensa como espectáculo civilizatorio y la ‘fe en la discusión desinteresada’	128
2. Prensa y política	
2. a. Educación vs. Instrucción	133
2. b. La función de la prensa en el nuevo escenario político	140
2. c. Las “Cartas” de Alberdi como modelo ejemplificador	146
2. d. La palabra ‘fría’ vs. La palabra ‘acalorada’	151
2. e. Entusiasmo, demagogia y seducción	163
2. f. Críticas a la ‘prensa de combate’	178
3. Prensa vs. Ciencia	
3. a. La condena de Alberdi a la prensa	186
3. b. La demarcación excluyente	190
3. c. La deslegitimación de la opinión pública	199
3. d. ‘Expertos’ vs. ‘Legos’	204
 Capítulo 3: Discusión pública y uso lesivo del lenguaje	
1. Política, argumentación y regiones de la representación	
1. a. Argumentación <i>ad hominem</i> y argumentación <i>ad rem</i>	210
1. b. Las regiones de la representación argumentativa	229
2. El uso lesivo del lenguaje y el asalto de la región posterior	
2. a. Vulneración de las reglas del decoro. El ridículo	236
2. b. Lo cómico y el chiste. Las figuras de la agresión	243
2. c. Insulto, injuria, calumnia. Agresividad y uso estratégico del lenguaje	252

3. La puesta en escena y el saber de artificio	
3. a. Las “Ciento y Una”: del uso estratégico del lenguaje a la reflexión sobre la puesta en escena	266
3. b. Sarmiento y el espectáculo civilizatorio. Política y Teatro	278
Capítulo 4: Los desvíos de la discusión pública: puesta en escena y censura del espectáculo polémico	
1. Los desvíos de la discusión pública	
1. a. Reacciones ante el uso lesivo del lenguaje en las discusiones públicas	295
1. b. Bentham y el código de faltas de las discusiones	300
1. c. Debate vs. Discusión	305
1. d. Discurso vs. Discusión/conversación/diálogo	320
1. e. La cuestión paradigmática y el momento polémico: retórica, ciencia y discusión	330
2. La censura del espectáculo polémico	
2. a. El fracaso de la discusión y el delito en la polémica	349
2. b. Representación retórica y representación teatral	361
2. c. El hechizo de los oradores y los poetas trágicos. La expulsión de la tragedia	367
2. d. Censura del espectáculo polémico	372
Conclusión	382
Bibliografía	417

## INTRODUCCIÓN

La polémica entre Sarmiento y Alberdi, que se desplegó en el ámbito de la prensa periódica chilena entre los meses de enero y mayo de 1853, tiene un significado político particular. Por una parte, está conformada por una serie de textos que representan en sí mismo hechos políticos, por hacer su aparición en el ámbito de la prensa periódica generando en el público lector adhesiones y rechazos e incidiendo en el contexto político en el que se insertan. Por otra, representa en sí misma la puesta en escena del intento por llevar a cabo una discusión pública sobre la coyuntura que atravesaba la República Argentina luego de la batalla de Caseros. Tanto Sarmiento como Alberdi pretenden practicar dicha discusión en un espacio político común de intercambio y reflexión entre intelectuales comprometidos con los problemas de la hora, pero en el transcurso de la misma constatan la imposibilidad de tal intercambio y la precariedad de ese espacio común.

Esta polémica ha sido objeto de diversos análisis en el transcurso del siglo XX. Por una parte se la ha trabajado desde una perspectiva centrada en la personalidad de los contendientes, interpretando el estilo y las ideas allí expresadas como un contraste inevitable entre temperamentos inconciliables (Sáenz Hayes, 1926; Rojas, 1945; Gálvez, 1952; Palcos, 1929). Por otra parte, se ha estudiado la polémica desde la perspectiva historiográfica a partir de un punto de vista *'externalista'*, considerándola una muestra del enfrentamiento faccioso que dividía a la República Argentina (Zorraquín Becú, 1945; Canal Feijóo, 1955 y 1961; Shumway, 1991). En las últimas décadas la polémica ha sido abordada con renovado interés desde la perspectiva de la crítica literaria, remarcándose en ella la importancia que tienen las elecciones de las estrategias discursivas utilizadas por sus protagonistas y poniéndose en evidencia así la dimensión retórico-argumentativa que la sustenta (Prieto, 1988; Schvartzman, 1988; Mayer, 2005; Pagliai, 2005; Raimondi, 2005).

No obstante, hasta ahora no se la ha analizado a partir de sus diferentes implicancias políticas, tanto por el modo en que esta polémica se lanza al ámbito público, como por la manera en que construye su puesta en escena y se expide



reflexivamente respecto de sí misma. En el presente trabajo nos proponemos examinar la polémica considerando fundamentalmente su significado político a partir del punto de vista de sus protagonistas, que la concibieron como un intercambio intelectual fracasado en el momento coyuntural en el que se efectuó su despliegue. El fracaso de la polémica consistió en la imposibilidad de construir un horizonte político común en el que ambos pudieran encontrarse en calidad de adversarios, contraponiendo ideas y concepciones acerca de la mejor manera de dar solución a los problemas que enfrentaba la Argentina luego de la caída de Rosas.

La discusión, inaugurada por las cartas de Alberdi, acerca de la función de la palabra ‘entusiasmada’ o ‘acalorada’ utilizada por la ‘prensa de combate’ en contraposición a la palabra ‘fría’ o ‘desapasionada’ utilizada por la ‘prensa de paz’, origina la fractura fundamental a partir de la cual esta polémica se convertirá en una reflexión sobre su propio despliegue, que se extenderá a una reflexión acerca del ‘modo correcto’ y del ‘modo incorrecto’ de practicar los intercambios intelectuales y de llevar adelante la práctica política. Alberdi, en su intento por defender el orden y la paz de la nueva etapa que se abre para la República Argentina luego de la batalla de Caseros, pretende excluir del ámbito de la política todo lo que se refiera a las pasiones, a la subjetividad y al uso retórico del lenguaje, tomando así la vía platónica de la ‘despolitización’ de la política. Sarmiento, por su parte, defendiendo el ideal republicano del *vivere civile*, sostiene de manera ferviente que el entusiasmo, el calor y la retórica -como el arte del trabajo con las apariencias- resultan fundamentales para practicar y transmitir la virtud republicana, por lo que recusa expresamente las demarcaciones excluyentes practicadas por Alberdi y su intento por volver a la política un saber científico, neutral y objetivo practicado por funcionarios expertos.

Esta polémica, enteramente representada en el escenario de la prensa periódica, consta de tres ‘episodios’ o ‘actos’ y un motivo desencadenante. El motivo desencadenante es la dedicatoria que Sarmiento le ofrece a Alberdi en su *Campaña del Ejército Grande*, escrito testimonial publicado en 1852, que relata las vicisitudes del ejército comandado por Urquiza y la fallida pretensión de Sarmiento de convertirse en consejero intelectual del general. Esta dedicatoria,

sumada a la publicación de la “Carta de Yungay” en la que Sarmiento expresa claramente su juicio adverso acerca de la figura de autoridad de Urquiza considerándolo la continuación de Rosas, motivó la publicación de las “Cartas sobre la prensa y la política militante de la República Argentina”, el primer episodio de la polémica.

Este primer episodio está conformado por un grupo de cuatro escritos elaborados en Chile, los tres primeros en Quillota y el cuarto en Valparaíso, entre enero y febrero de 1853. Allí Alberdi establece una serie de distinciones, esquemas y oposiciones jerárquicas y prescriptivas acerca del modo en que la prensa deberá actuar en la ‘nueva época’ que se abre para la República Argentina luego de la caída de Rosas en la batalla de Caseros. La oposición entre ‘prensa y política de combate y ‘prensa y política de paz’, coincidente con la que establece entre un uso incorrecto, acalorado, entusiasmado, ‘retórico’ de la palabra en la prensa y en la política, por un lado, y un uso correcto, frío, impersonal, ‘científico’ por otro, le permite identificar a Sarmiento con el primero reconociéndose a sí mismo como practicante del segundo. Esta oposición a su vez le sirve para evaluar las últimas publicaciones de aquél (*Campaña* y “Carta de Yungay”) como un modo inadecuado de hacer uso del ámbito de la prensa en el marco de la nueva política de orden y progreso instaurada gracias a Urquiza.

En contestación a estas cartas, Sarmiento publica en Santiago de Chile, entre marzo y mayo de 1853 sus cinco “Ciento y Una”, que constituyen el segundo episodio de esta polémica. Allí sostiene que el recurso de Alberdi a la neutralidad de la ciencia y al carácter frío, desapasionado e impersonal de su crítica resulta una mera puesta en escena, y sus criterios de demarcación entre ‘buena prensa’, coincidente con la política republicana acorde a las leyes, y ‘mala prensa’, coincidente con la política demagógica y tiránica basada en la violencia del lenguaje y de los hechos, una mera falacia retórica basada en una inadmisibles ‘petición de principio’. Para ‘desenmascarar al asesino envenenador’, tal como lo llama aludiendo al histórico criminal Desrues recuperado por la saga de Alexandre Dumas, *Crimes célèbres*, utiliza dos medios. En primer lugar hace uso de su palabra como un látigo, para espantar a Alberdi del ámbito de la política.

Este uso coincide con el que Habermas (2002) llama *uso estratégico del lenguaje*, modalidad que no tiene como finalidad establecer un diálogo sino meramente incidir sobre el interlocutor con el objetivo de producir en él un efecto no mediado por el entendimiento. Sarmiento hace un uso lesivo del lenguaje en sus “Ciento y Una” tanto a nivel global, produciendo en el tramado argumentativo de las mismas quiebres lógicos, temporales, temáticos, etc., como a nivel local, haciendo uso de lo que llamamos, siguiendo a Goffman (2009) el *asalto de la región posterior* sobre la escena pública de la representación retórica. El otro medio utilizado para ‘desenmascarar’ a Alberdi consiste en reflexionar metacomunicativamente sobre el uso estratégico del lenguaje en política, justificando el mismo como medio de defender la integridad de la república de aquellos que quieren corromperla con sus prácticas interesadas e hipócritas.

Finalmente, en respuesta a estas cartas, Alberdi publica seguidamente “Complicidad de la prensa en las guerras civiles de la República Argentina” escrito que constituye el tercer y último episodio que cierra la polémica. Allí Alberdi se identifica con la figura neutral del presidente de las asambleas legislativas tal como lo describe Bentham (1838) tomando distancia respecto de la polémica y evaluando su devenir. Coloca a la polémica en espejo consigo misma recapitulando sus momentos y cuestionando el modo en que se ha desplegado, por considerarlo contrario a la nueva función instrumental que la política exige a la palabra en tiempos de paz y organización.

Estos tres episodios no están sometidos a los mismos supuestos y generan una serie de desacoples que terminarán interrumpiendo lo que –según la perspectiva de Alberdi– debería haber sido una discusión sometida a las “leyes caballerescas de los debates de libertad” propios de la nueva etapa en la que ingresaba la Argentina luego de Caseros. Cada episodio de la polémica produce, respecto del anterior, un desacople que cuestionará los fundamentos básicos sobre los cuales están fundados cada uno de ellos, impidiendo llevar adelante una discusión temática y remitiendo constantemente al aspecto retórico o relacional de la comunicación. Ese despliegue fragmentado del acontecimiento polémico nos permite formular una *primera hipótesis*: el desacople que cada grupo de cartas produce respecto del anterior, deja al descubierto una serie de perplejidades relativas a la dinámica de los intercambios

intelectuales que pone en evidencia lo que cualquier escrito o discurso elaborado en base a la lógica entimemática del conocimiento sistemático tiende a silenciar: sus propios derroteros de elaboración.

En este sentido, la polémica es, por un lado, un intento por llevar adelante un intercambio intelectual basado en los principios ideales de intercambio conversacional vigentes aún en la opinión pública del siglo XIX sustentados en la fe en la discusión desinteresada y, por el otro, la constatación fáctica de la imposibilidad de cumplir con tal requerimiento si no existe un marco institucional estipulado de manera indiscutida. El desacuerdo fundamental que motiva esta polémica, el contradictorio diagnóstico respecto de la función cumplida por la figura de Urquiza, marca esta imposibilidad de practicar un tipo de discusión basada en argumentos y desliza constantemente la misma desde el tema al talante de los contendientes, desviando la mirada desde la escena de la discusión a la puesta en escena de la misma. La polémica entre Sarmiento y Alberdi representa así, para sus propios contendientes, la experiencia de un *momento polémico*, entendido como el momento en que se evidencia de manera más patente la tensión entre principios normativos, acción retórica presente y apertura al futuro mediada por el tiempo de la reacción. El momento polémico es aquél en el que se conjugan e interpenetran la dimensión retórica, política o temporal de los singulares encuentros humanos con la dimensión filosófica, científica o atemporal de los conceptos, sin que exista una instancia tercera dotada de atribuciones para dictaminar la preeminencia de uno de los órdenes sobre el otro.

Una polémica es generalmente concebida como una ‘batalla de la pluma’ particularmente intensa, un tipo de intercambio intelectual en el que los protagonistas ingresan de manera sorpresiva y al que abandonan de manera inesperada, victoriosos o derrotados. Se trataría de una práctica que debe justificarse a sí misma y armar su propio ‘campo polémico’ definiendo a su vez su modalidad y sus ‘armas’ (Schvartzman, 1988). Este tipo de relación comunicativa, a su vez, resulta un modo de intercambio dialógico en el que el plano de la enunciación ocupa un lugar tan importante como el del enunciado, ya que el componente relacional y el talante de los antagonistas intervienen como tema de la discusión tanto como lo hacen los referentes de la misma

produciéndose así la preeminencia de la dimensión retórica de la comunicación sobre la dimensión informativa de la misma (Kerbrat-Orecchioni, 1980). En ese punto se evidencia la importancia que cobra la reflexión acerca de la representación (*hypókrisis*) retórica o teatral llevada adelante por los propios protagonistas de la polémica y común en los escritos de los pensadores decimonónicos como es el caso de Constant (1970), Bentham (1838; 1986) y Mill (1965) entre otros. Dicha reflexión consiste en tener en cuenta no sólo el contenido de lo que se habla sino la dinámica misma que se instaura en el momento de enunciar una idea, un supuesto o un insulto y las relaciones que esto genera entre los protagonistas de la escena representada y el público espectador de la misma.

Esta suerte de teatralización del pensamiento que se produce en la polémica (Ventura, 1991; Pina, 1998; Bouchet el al., 2005) nos permite formular la *segunda hipótesis*: a la importancia otorgada en el siglo XIX a la discusión pública como medio de acercarse a la verdad de los asuntos considerados de interés común a través del choque de argumentos, se sumaba la relevancia que esta adquiría como espectáculo civilizador de las pasiones, a la vez formativo de la razón. Esto obligaba a los intelectuales a expedirse acerca de los procedimientos formales necesarios para llevarla delante de manera correcta y a considerar sus desvíos desde la perspectiva platónica de la corrupción del alma de los ciudadanos provocada por los espectáculos miméticos (la oratoria de los sofistas o la poesía de los trágicos). La constatación del fracaso de la discusión a la hora de evaluar el intercambio epistolar iniciado por las “Cartas” y continuado por las “Ciento y Una” constriñe a Alberdi a realizar en “Complicidad” un diagnóstico de las desviaciones que padece el uso de la palabra en política y un tratamiento. Este consiste en censurar las prácticas demagógicas del lenguaje, identificadas por él a los abusos retórico-espectaculares de ciertos *insignia* del discurso, figuras que sobresalen del mismo según la definición de Cicerón (1991) y que sólo se proponen estimular la “curiosidad inculta y grosera” del pueblo (Alberdi, 1974: 76). De manera significativa y en diferentes grados, tanto este diagnóstico como el tratamiento propuesto por Alberdi marcarán las perspectivas críticas que han abordado la polémica durante el siglo XX (Sáenz Hayes, 1926; Rojas, 1945; Palcos, 1929; Gálvez, 1952; Zorraquín Becú, 1945;

Canal Feijóo, 1955 y 1961; Shumway, 1991) y que siguen teniendo vigencia en análisis más recientes (Rodríguez Pérsico, 2003; Mayer, 2005; Pagliai, 2005).

Dado que el mayor contenido sobre el que discurre la polémica es el de su propia ejecución o el de su propia puesta en escena, tenemos en ella una doble fuente de información. Nos enteramos tanto del modo en que efectivamente se llevó a cabo una discusión pública entre dos integrantes de la elite intelectual argentina de mediados del siglo XIX, como de los ideales de discusión y de intercambio de ideas que circulaban en la época y que ambos, a su manera, sostenían. La brecha abierta entre el ideal de discusión y el modo efectivo en que la discusión se lleva a cabo se tematiza constantemente en la polémica. Esto nos permite formular la *tercera hipótesis*: el fracaso en la puesta en escena de la discusión pública, constatado tanto por Alberdi como por Sarmiento, pone en primer plano el *saber de artificio* construido por ambos contendientes y practicado en el discurrir de la polémica. Este saber consiste en la construcción de una perspectiva compleja a medio camino entre la representación del espectáculo, las bambalinas y ‘el patio de butacas’ en el que se encuentra el público espectador. Se trata del saber del crítico o del intelectual, que le interesa tanto estar en comunicación con los responsables del procedimiento de elaboración del artificio como con los destinatarios del mismo, oficiando de mediador entre el detrás de escena y los efectos de la misma. La polémica, como puesta en escena fallida, generó una serie de reflexiones en sus protagonistas que los obligó a poner en práctica ese saber de artificio, en el caso de Alberdi para censurar el espectáculo polémico, en el caso de Sarmiento, para promoverlo.

Para llevar adelante el análisis de la polémica utilizamos dos recursos metodológicos. El primer recurso consiste en la puesta en comunicación entre los problemas abordados por la polémica y evidenciados por su devenir, y una serie de materiales bibliográficos que permiten iluminar sus antecedentes, sus conexiones con las preocupaciones coyunturales y sus proyecciones futuras. Las reflexiones presentes en la polémica acerca de la práctica de la discusión en el ámbito de la prensa y de la política, y la tensión entre retórica como simulacro y retórica como *techné*, permiten constatar la presencia de tópicos similares a los que se encuentran en los estudios clásicos sobre la retórica, desde el *Gorgias* de

Platón (2007a), pasando por la *Retórica* de Aristóteles (2007c), hasta los estudios de Cicerón (1908; 1991) y de Quintiliano (1887). Es posible pensar a partir de ellos la doble caracterización de la retórica, identificada por una parte -a partir de la vía platónica- como el simulacro del arte de la política y considerada una práctica propia de demagogos y tiranos, y por otra -a partir de la vía aristotélica- como una *techné* fundamental para la vida política, reivindicada por la tradición republicana como la más alta actividad del *vivere civile* (Pocock, 2002; Nietzsche, 1987). Asimismo, las reflexiones presentes en la polémica acerca de las fallas de su propio discurrir y de las estipulaciones del uso de la palabra en la prensa y la política se relacionan con las preocupaciones comunes a los pensadores del siglo XIX, relativas a la práctica de la discusión en el ámbito de la opinión pública y del parlamento. Finalmente, la comparación entre las preocupaciones por controlar el uso demagógico del lenguaje sustentado en la fe en la discusión desinteresada por parte de los pensadores del siglo XIX y la constatación de la pérdida de la fe en la discusión evidenciada en las reflexiones de los pensadores de la política que escriben en el marco de las modernas sociedades de masas: Le Bon (1956), Mosca (2004), Pareto (1968), Michels (1969), Schmitt (2009) y Weber (1964), permite proyectar las consecuencias de la transformación estructural de la esfera pública y el creciente desinterés por el intercambio conversacional de ideas.

El segundo recurso metodológico consiste en el uso de una serie de esquemas analíticos que resultan eficaces a la hora de poner en evidencia la estructura teatral del encuentro polémico. En el primer capítulo aludimos al esquema de la adulación que caracteriza a la retórica como simulacro y a la relación cortesana entre líder y consejero. Este esquema es formalizado por Foucault (2009a) y lo trabajamos en el párrafo 1.d. Luego, en el apartado 3 del mismo capítulo recuperamos el esquema del proceso civilizatorio elaborado por Elias (1987) a partir del modo contrapuesto de pensar el progreso de las pasiones por parte de los franceses y de los alemanes. El modelo francés de progreso de las pasiones a partir de un centro o pauta lo ligamos a la posición de Sarmiento. El modelo alemán que traza una línea demarcatoria entre ‘ser’ y ‘parecer’, correspondiente a la línea que discrimina entre ‘cultura’ y ‘civilización’, lo ligamos a la posición adoptada por Alberdi. Estos modelos permiten, por una

parte, comprender la importancia dada por Sarmiento a la función civilizatoria de los espectáculos, incluidas en ellos la representación retórica y la teatral. Por otra parte, permiten fundamentar la actitud alberdiana frente al ámbito de la opinión pública, su construcción de jerarquías que valoran la neutralidad y la objetividad de la ciencia por encima del uso entusiasmado de la palabra característico de la retórica, y su demarcación excluyente entre la verdad de la ciencia sujeta a leyes y el simulacro del conocimiento retórico.

En el capítulo 2 desarrollamos el esquema de la sugestión, formalizado tanto por Le Bon (1956) como por Michels (1969) y Freud en lo relativo a la relación líder-masa. Este esquema, combinado con el de la adulación, da como resultado el de la dinámica de la demagogia, peligro al que está sometido tanto el ámbito de la prensa como el de la política, según el parecer de los propios protagonistas de la polémica. Este esquema permite evaluar la reversibilidad de los lugares de la escena representativa, la compleja relación ‘apariencias’ - ‘realidad’ y los procesos de ficción que produce verdad, propios de la práctica política.

Por último, en el capítulo 3, parágrafo 1.b. recuperamos el esquema de las regiones de la representación que Goffman (2009) toma de la semiótica teatral. Este esquema, combinado con el del chiste de Freud (1986a), trabajado en el capítulo 3, apartado 2, posibilita la distinción entre insulto, injuria y calumnia abriendo el espectro del uso lesivo del lenguaje a la dimensión representacional que lo sustenta, a la importancia que tiene el público espectador en la misma y al papel que le toca jugar al intelectual crítico en la dinámica de ese proceso. El esquema teatral, por otra parte, permite pensar a la polémica como un espectáculo y dimensionar la operación de censura de dicho espectáculo por parte de Alberdi en el último episodio de la polémica.

La estructura del presente trabajo de tesis sigue en cierta forma el esquema en el que se desplegaron los escritos de la polémica. En el primer capítulo abordamos los tópicos fundamentales de los dos escritos de Sarmiento que motivaron el primer episodio de la polémica: *Campaña en el Ejército Grande* y “Carta de Yungay”. Allí analizamos la publicación de estos escritos como *hechos políticos*, la tensión entre retórica y filosofía que se evidencia y la importancia



dada por el *paradigma conversacional* del *vivere civile* republicano a la relación formativa entre el líder y el consejero. A partir de allí indagamos los derroteros de Sarmiento en su pretensión fallida por convertirse en consejero de Urquiza y la construcción, a partir de este fracaso de la *dialéctica del consejo* y de la constatación de la preeminencia en el círculo del general de la *dinámica de la adulación* típica del despotismo, de una perspectiva pesimista acerca de la figura de autoridad que este representa. Utilizando el *modelo francés*, esquema de civilización de las pasiones mediado por el trabajo con las apariencias, Sarmiento establece una oposición normativa entre *simulacro de artificio*, típico del despotismo y *artificio verdadero*, propio de la ‘buena política’. Construye así un tipo particular de perspectiva que llamamos *saber de artificio*.

En el segundo capítulo trabajamos las características asignadas por los pensadores del siglo XIX al *ámbito de la prensa* -órgano de la opinión pública en el que la polémica se despliega- que constituye el tema de las “Cartas” de Alberdi y el motivo central lanzado a la discusión. Analizamos las problemáticas relaciones entre prensa y política y la ambivalencia con la que se evaluaba el valor de la primera, entendiéndola al mismo tiempo como la mayor garantía de la libertad y el terreno de en el que florecen las peores tiranías. Nos concentramos luego en la serie de distinciones normativas que Alberdi establece en sus “Cartas”, sobre todo a partir de la oposición entre ‘educación’ e ‘instrucción’ que lo hace distinguir entre un uso correcto o bueno de la palabra, en su función prescriptiva, referencial e informativa y un uso incorrecto o malo de la misma, basado en el entusiasmo y la seducción demagógica de las pasiones. Consideramos a continuación, a partir de estas distinciones alberdianas, la demarcación excluyente establecida entre prensa y ciencia, la derivación a partir de la misma de la jerarquía entre ‘expertos’ y ‘legos’ y la deslegitimación de la opinión pública como ámbito propicio para el desarrollo de la ‘república verdadera’. Finalmente Estos marcos prescriptivos y la propuesta de una política sometida a la lógica de la verdad científica, objetiva, neutral y obediente de las leyes.

En el tercer capítulo analizamos el cuestionamiento de Sarmiento a las demarcaciones de Alberdi a partir de la oposición entre argumentación *ad hominem*, propia de la política y argumentación *ad rem*, propia de la lógica de la

ciencia. Luego, a partir de la matriz de las regiones de la representación definidas por Goffman (2009) reconocimos en las “Ciento y Una” una manifestación global de la violencia discursiva de la mano del ridículo y de la vulneración de las reglas del decoro y una manifestación local de la misma, producida por los diversos *tropos* de la agresión. Gracias a la constelación relacional del chiste estipulado por Freud (1986a) diferenciamos el *insulto*, caracterizado como el asalto de la región posterior en la región anterior de la representación, la *injuria* como la sentencia efectiva por parte del destinatario del insulto de su efecto lesivo y la *calumnia* como la que pone en evidencia la dimensión teatral de la situación agresiva, puesto que convoca al público espectador como juez y testigo de la misma. Para terminar señalamos la operación reflexiva de Sarmiento sobre sus propios actos lesivos y la exaltación que realiza de la función de la palabra como defensora de la virtud republicana y como develadora de artificios. Aparece allí la conexión entre las figuras de la agresión, la fuerza del espectáculo polémico y la función civilizatoria del espectáculo, presente tanto en sus escritos de juventud sobre el teatro como en sus la importancia adjudicada a la civilización como espectáculo en sus *Viajes*.

Finalmente, en el cuarto capítulo abordamos el escrito de Alberdi “Complicidad” que constituye el último episodio de la polémica. Comenzamos analizando allí las diferentes reacciones que provocaron en el siglo XIX los desvíos de la discusión pública tanto en el ámbito de la prensa como en el parlamento, a partir de las reflexiones de Hegel (2009), de Bentham (1986), de Le Bon (1956), de Schmitt (2009) y de Weber (1964). Estos desvíos eran caracterizados como la degradación de la discusión en debate erístico y como la transformación de la función pedagógica de la discusión en la influencia demagógica del discurso. A partir de esas reflexiones indicamos la identificación de Alberdi con la figura del presidente de las asambleas legislativas, que desde una posición neutral se expiden acerca del intercambio comunicativo, sentenciando su adecuación o inadecuación a las normas vigentes. Señalamos a continuación la denuncia alberdiana del fracaso de la discusión y retomando la escena platónica de la *apaidusía* a la que están sometidos los habitantes de la caverna, analizamos su censura al espectáculo polémico. Por último sugerimos

que la vía de análisis de la polémica como discusión fracasada y la censura de la misma como espectáculo indecoroso marcó en gran medida el modo en que diferentes críticos la abordaron, sometiéndola a la restricción de ser una mera demostración de frases altisonantes carente de contenido cognitivo de relevancia y a la censura que esta evaluación trae aparejada.

## Capítulo 1

### Sarmiento y Alberdi: intelectuales, saber y acción política

#### 1. Retórica y política

##### 1. a.- Los escritos y su publicación como hechos políticos

La *Campaña en el Ejército Grande* (*Campaña*) se publicó por primera vez en Río de Janeiro en el año 1852, luego fue reproducida en Buenos Aires y a fines de ese año fue publicada íntegramente en Chile<sup>1</sup>. Este escrito de Sarmiento es central en nuestro análisis porque constituye al mismo tiempo el motivo desencadenante de la polémica y uno de sus temas fundamentales. Alberdi, en la primera de sus “Cartas sobre la prensa y la política militante en la República Argentina” (“Cartas”)<sup>2</sup>, advierte: “Bueno será que el lector empiece por instruirse de la siguiente carta que ha motivado la presente publicación” (CI: 35) citando a continuación la extensa dedicatoria -en forma de carta abierta- que Sarmiento le ofrece al comienzo del relato de sus días como boletínero del Ejército Grande<sup>3</sup>.

Esta dedicatoria, escrita el 12 de noviembre de 1852 -apenas un mes después de la “Carta de Yungay”<sup>4</sup>- contiene ya todos los elementos temáticos sobre los cuales discurrirán las cartas de la polémica. El primero, y más sobresaliente, es el relativo al lugar de Sarmiento como testigo de los hechos, que le permite relatar la *verdad* acerca de la figura de Urquiza; el segundo, concierne

---

<sup>1</sup> Para profundizar en torno a los detalles de edición, publicación y circulación de la *Campaña*, véase Halperín Donghi, T. (1858) “Prólogo” en Sarmiento, D.F. (1958), VII-LVI. Véase también Belín Sarmiento, A., “Advertencia del editor” en Sarmiento, D.F. (1957), 1-5.

<sup>2</sup> A lo largo del trabajo utilizaremos para referenciar las cartas de la polémica la siguiente codificación: para las cuatro “Cartas sobre la prensa y la política militante en la República Argentina” de Alberdi, CI; CII; CIII y CIV. Para las cinco “Ciento y Una” de Sarmiento, CyUI; CyUII; CyUIII; CyUIV y CyUV. Para el último escrito que conforma la polémica “Complicidad de la prensa en las guerras civiles de la República Argentina” de Alberdi, COM.

<sup>3</sup> La dedicatoria de la *Campaña* aparece por primera vez en la edición chilena, inmediatamente antes de la “Advertencia” y luego del “Prólogo” escrito en Río de Janeiro, el 20 de marzo de 1852 y de la carta a Mitre, escrita también en Río de Janeiro y que data del 13 de abril del mismo año.

<sup>4</sup> La “Carta de Yungay” fue publicada por Sarmiento el 13 de octubre de 1852 en el diario *El Mercurio* de Chile. El encabezado reza: “D.F. Sarmiento, diputado al Congreso Nacional por la provincia de San Juan al general Justo José de Urquiza, vencedor de Caseros”, en Sarmiento y Alberdi (2005b: 261-295).

al papel de la prensa y su función; finalmente, el tercero se refiere a los avatares de una relación de amistad con Alberdi, que se verá fuertemente cuestionada.

Sarmiento dedica las páginas de su *Campaña* a Alberdi con una mezcla de desafío y de ‘confianza de iguales’. El desafío es una reacción a lo que considera una ‘falta de palabra’ de aquél con el que habían acordado -luego de tres días de conferencias a su llegada de Río de Janeiro- mantenerse al margen del “período de transición pasajera” que vivía la Argentina y que a pesar de eso lo había estado provocando de manera anónima mediante escritos en los diarios chilenos: “...usted me dispensará que no descienda a la polémica que bajo el transparente anónimo del *Diario* me suscita” (*Campaña*: 63).

Sin embargo, al mismo tiempo que Sarmiento declara no querer *descender* al territorio de la polémica, en cierto modo la está provocando por el carácter personal de su dedicatoria y el tono irónico de la misma, que no hace más que explicitar el espacio de polaridad abierto entre ambos desde la llegada de Sarmiento a Chile y radicalizado tras el conocimiento de la noticia de la revolución de septiembre de 1852, en la que Buenos Aires se pronuncia en contra de Urquiza y se separa finalmente de la Confederación.

Si bien en la primera de sus “Ciento y Una” Sarmiento establece una cronología polémica, determinando que su dedicatoria fue *sólo el resultado* de una provocación anterior: “Sus escritos de *El Diario* y en *El Mercurio* desde agosto provocaron mis publicaciones desde octubre. Sus panfletos<sup>5</sup> de Quillota desde enero le atraerán los que desde marzo (en que logré verlos) empiezo” (CyUI: 144), claramente estipula en su dedicatoria a la *Campaña* el motivo

---

<sup>5</sup> Nótese que aquí Sarmiento está llamando ‘panfletos’ a los escritos de Alberdi y a los suyos propios, de acuerdo con una caracterización corriente en la época, que los consideraba opúsculos de mucha *intensidad* lanzados al espacio público no con la intención de transmitir ideas o dar a conocer eventos, sino con el propósito de pronunciarse, en términos generalmente exaltados, contra cierto estado de cosas imperante encarnado muchas veces en la figura del adversario (Angenot, 1982). Para Alberdi, la acusación de Sarmiento no es pertinente por dos motivos. En primer lugar porque no son escritos periodísticos (panfletos) los que lo *identifican* como escritor, sino *tratados científicos* (y por lo tanto impersonales) donde la razón funciona de manera reglada, siguiendo pautas metodológicas y expositivas sobre las que existe un consenso generalizado, no aptos para prestarse al juego polémico; en segundo lugar, porque no es responsable de los anónimos que se le adjudican: “Yo no he suscitado sus insultos ni su polémica, como usted pretende. La última publicación de que es responsable mi nombre ante el público, es mi libro de las *Bases*; y ese escrito de ciencia impersonal, sólo podía ser provocación para idiotas o envidiosos, en cuyas dos categorías no puedo colocar a usted. [...] Faltando al buen uso, usted ha dado mi nombre a la redacción anónima de los periódicos de Valparaíso, atribuyéndome un disimulo, de que estas cartas son una rectificación (CIV:120).

fundamental que la anima: “El público argentino allá y no aquí, los que sufren y no usted, decidirán de la justicia. No será el timbre menor de su talento y sagacidad el haber provocado y hecho necesaria esta publicación” (*Campaña*: 63).

Con esta declaración Sarmiento se muestra abiertamente a favor de la causa de Buenos Aires, considerando además que es allí donde se encuentra el verdadero público que juzgará de manera certera lo que testimonia sus escritos. Desprecia a Alberdi –y en él a los que lo rodean en Chile- desestimándolo como lector, juez y motivo de sus asertos, demostrando con ello que su dedicatoria no es más que un acto de provocación hacia él y su ‘grupo de Valparaíso’.

Alberdi había fundado en Chile, el 16 de agosto de 1852, el Club Constitucional Argentino, conocido también como Club de Valparaíso, que reunía en torno al autor de las *Bases*<sup>6</sup> a todos los que acordaban con el proceso comandado por Urquiza. El club lanzaba al espacio público todo tipo de proclamas y escritos defendiendo ‘la causa de la Constitución’ y atacando a sus detractores, entre los cuales se encontraba Sarmiento. Luego de recibida -a principios de octubre- la noticia de la revolución de septiembre, Sarmiento siente que su posición tiene suficiente aval y decide publicar su “Carta de Yungay” en *El Mercurio* y días después fundar su propio club, el Club de Santiago (Zorraquín Becú, 2005: 54, 55). En ese marco, y con la situación vivida en Buenos Aires, ciudad sitiada<sup>7</sup> por Lagos y Urquiza a fines de 1852, el lanzamiento de la *Campaña* al espacio público la convertiría en un *hecho político*.

Entendemos que el texto de la *Campaña* –y extenderemos esta acepción a las cartas de la polémica- es un hecho político en un doble sentido. Por un lado, y a pesar de publicarse en un contexto de fuerte quiebre de perspectivas entre los partidarios de Urquiza y los que lo consideraban una continuación de Rosas, es un hecho político porque hace su aparición en el espacio público, que es común a toda la comunidad (Wolin, 2001: 12). Allí producirá reacciones disímiles

---

<sup>6</sup> Alberdi, al enterarse de la caída de Rosas y del triunfo de Urquiza en Caseros, se dispone con diligencia a escribir las *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* que publica en Valparaíso, Chile, en mayo de 1852.

<sup>7</sup> Acerca de la representación de Buenos Aires como “ciudad sitiada” y el complejo de imágenes tejidas en torno a la figura de Urquiza y a la del ‘ciudadano armado’ en defensa de la ciudad, véase Lettieri, A. (2003) “La guerra de las representaciones: la revolución de septiembre de 1852 y el imaginario social porteño” en Sábato, H y Lettieri, A (comp.) (2003) *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas, votos y voces*, F.C.E., Bs. As.

reforzando, por una parte, las operaciones de legitimación de la revolución que la elite porteña estaba llevando adelante (Lettieri, 2003: 108) y por otra, provocando en Chile la reacción de Alberdi y el comienzo de la polémica. Cabe decir que la palabra escrita y publicada -en este contexto- cumple una doble función: tanto de identificación, como de diferenciación, trazando nuevas fronteras de inclusión y exclusión que posicionarán a los protagonistas en espacios diversos a los que hasta ahora compartían –o creían compartir. Al respecto sostiene Yannuzzi:

En el siglo XIX argentino la palabra –inserta en un contexto de guerra- adquiere un tono de fundamental relevancia en la medida en que es a través de ella que se constituyen tanto la propia identidad como la de los otros [...] se modalizará en epíteto, en el estigma a partir del cual se producirá la exclusión del otro (Yannuzzi, 1995: 66).

La operación de diferenciación en la *Campaña* es fundamental y caracteriza por entero al texto, ya que allí Sarmiento demostrará de muchas maneras –entre las cuales el epíteto cumple un importante papel- por qué ha decidido separarse de Urquiza y desaprobado el rumbo que toma la organización de la República Argentina. En este sentido, remarca Yannuzzi, la operación de identificación -que supone siempre la de la diferenciación- puesta en marcha a través de la palabra significa hacer política con ella, es decir, definir un ‘nosotros’ en oposición a un ‘otro’ (Yannuzzi, 1995: 82).

Estos escritos, por otra parte, participan en el profuso circuito de la prensa que, a pesar de las dificultades materiales de circulación de la época, cumplía un papel fundamental en la dinámica de alianzas y rupturas que signó el contexto de organización institucional argentino. Esta prensa, la mayoría de las veces, no sólo pretendía hacer circular noticias sobre los acontecimientos de la hora, sino fundamentalmente incidir activamente sobre ellos. En este sentido, sostiene Palti:

desde el momento en que los textos dejan de ser concebidos como meros vehículos para la transmisión de ideas y pasan a ser percibidos como constituyendo ellos mismos *hechos* políticos, la acción periodística instalará un nuevo orden de prácticas que atravesará la oposición entre la acción material y la acción simbólica. El valor del escrito no se medirá ya por su contenido veritativo, sino por su eficacia material para generar acciones (Palti, 2008: 231)

Esta eficacia material de los escritos periodísticos tuvo su auge en la etapa que va desde la caída de Rosas hasta mediados de 1853, lapso en el que se desarrolla la polémica de las “Cartas” y las “Ciento y Una”. Caracteriza a esta etapa cierto desasosiego por parte de los intelectuales y de la población general frente a lo que tendría que haber sido una marcha industriosa y feliz hacia la organización de la República y resultó ser una lucha por imponer alternativas diferentes al nuevo rumbo que tomaba el país (Halperín Donghi, 1997). El panorama indefinido que esta etapa bosquejaba resultó ser el mayor estímulo para la producción y circulación de textos públicos que constituirían en sí hechos políticos: libelos, panfletos, folletines, periódicos, o el mismo diario de campaña de Sarmiento, se producían y circulaban en el espacio público con diversas intenciones, pero el mismo sentido de *contingencia* en el que estaban inmersos. Halperín Donghi describe así las cualidades escriturarias de la *Campaña*:

los ejemplos de felicidad descriptiva, de brío vivaz en la narración, resumen mal este testimonio involuntariamente revelador que un hombre perplejo nos da de la crisis de sus pensamientos y creencias, en el duro contacto con la realidad para la cual fueron sin embargo elaborados. Una crisis no sólo coincidente con una fecha clave de la historia argentina; nacida en rigor del proceso que en esa fecha se resume. [...] la *Campaña*...traza para nosotros la historia de Caseros. No una historia invariablemente rica en precisiones, no una historia constantemente veraz; una historia que nos devuelve sin embargo, en sus limitaciones tanto como en sus excelencias, al *instante lleno de todo un futuro* en el cual, en torno del cuerpo inmóvil y obstinadamente mudo de la nación, se enlazó un debate de palabras y acciones acerca de la forma que debía recibir la Argentina moderna (Halperín Donghi, 1958: LIV, S/N).

La perplejidad de Sarmiento, su conciencia –compartida con Alberdi– del ‘instante lleno de futuro’ que caracterizaba el momento y las circunstancias en la que le tocaba actuar y escribir, nos conduce al otro sentido que otorgamos a la noción de texto como ‘hecho político’. Desde un enfoque centrado en los lenguajes políticos<sup>8</sup> la cualidad de ‘*hecho político*’ de un texto la daría su carácter

---

<sup>8</sup> El enfoque centrado en los lenguajes políticos tiene en la actualidad varios cultores, y se nutre de los lineamientos de la llamada ‘Escuela de Cambridge’, que cuenta entre sus principales cultores a J.G.A. Pocock. Este enfoque ha penetrado de manera intensa en el ámbito de la historiografía latinoamericana, produciendo allí un viraje importante en los estudios de los procesos políticos iberoamericanos que van desde las revoluciones de la independencia hasta las transformaciones de los espacios públicos en el siglo XIX. Conjuntamente con el pasaje desde la ‘historia de las ideas’ a la ‘historia de los lenguajes políticos’, se da el pasaje desde una historia teleológica –gravada aún



abierto a la coyuntura presente y a las indefiniciones futuras. De este modo, se diferencia de los escritos filosóficos o programáticos, fundamentalmente prescriptivos o normativos, y de los escritos históricos, abocados al relato de un pasado más o menos acordado por un presente institucionalizado.

### **1. b.- La relación entre Retórica y Filosofía**

En su obra *El momento maquiavélico* Pocock se refiere a ‘lo político’ como a ese momento en el que se confronta la universalidad con la particularidad y los valores universales estilizados por la razón humana se ven cuestionados por las contingencias del momento secular, o tiempo histórico. Al encontrarse con un plexo de significaciones que articulan y definen a la política como ‘arte de lo posible’ o ‘la interminable aventura’, considera que hay algo en ella referido a una contingencia imposible de reducir al universo intemporal de los conceptos (Pocock, 2002: 90). Esta imposible reducción genera un conflicto entre dos procesos intelectuales diferentes, el que se estructura en torno a un esquema racional, referido a la comprensión de principios y al proceso de deducción de sus consecuencias lógicas, y el que se refiere el ámbito de la experiencia o del arte, consistente en abordar casos concretos, particulares (*Ídem*: 98).

En el contexto de la tradición republicana y su recepción en el universo espiritual norteamericano, Pocock estudia el modo en que se articularon estos dos procesos intelectuales y la forma en que se imbricaron –en diferentes reflexiones de los actores implicados- el ámbito de la filosofía o de la teoría, esto es, el ámbito de la universalidad, con el ámbito de la retórica o la política, es decir, el de la particularidad y la contingencia. De este cruce entre ‘lo que debe ser’ y ‘lo que

---

de los grandes sujetos de la historia decimonónica como ‘Pueblo’ o ‘Nación’- a una historia construida a partir de problemas, lo que posibilita reconstruir los haces de significaciones y representaciones que entraban en conflicto en una misma coyuntura (Sábato y Lettieri, 2003). El trabajo seminal de este viraje lo realiza la obra de François-Xavier Guerra (2003) *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Mapfre, Madrid. Esta obra acerca a los historiadores al ámbito de la teoría política, estableciendo así un espacio disciplinar intermedio que conjuga los aportes de la historiografía con los de la reflexión politológica. Elías Palti –uno de los exponentes de este enfoque- siguiendo la vía inaugurada por Pocock y por Guerra, propone abordar los textos del período por él analizado (la situación mexicana a lo largo del siglo XIX) desde una perspectiva que recupere el contexto de enunciación de los mismos y el contraste entre las ideas allí vertidas y el horizonte fragmentario y cambiante en el que éstas se exponen. Véase “Introducción” en Palti, 2008a.

es', de la reflexión acerca de las limitaciones del concepto para aprehender y reducir la totalidad de lo real a su lógica abstracta (Adorno, 1992) nace el momento político para Pocock, materializado en los diferentes intentos de los actores por dar sentido a esta compleja imbricación.

Ahora bien, el resultado o las producciones intelectuales resultantes de esta confrontación entre lo universal y lo particular no alcanzan a suturar o a reducir del todo esa brecha abierta en el universo de sentido que Pocock sitúa en el humanismo cívico del Renacimiento florentino. De algún modo, según lo señala Habermas, a partir del desmoronamiento de las imágenes religioso-metafísicas del mundo, se producen de manera progresiva fenómenos de pérdida de sentido que el hombre tendrá que 'subsanan' apelando a su capacidad de encontrar junto a otros, nuevas fuentes de significado y de legitimación de la vida común (Habermas, 1999: 497). No obstante ello, la manera en que - con la creciente racionalización de la vida- se articulen nuevos sentidos, no podrá recuperar ese universo pleno de significaciones que le antecede, por lo que cada reflexión en torno a las relaciones entre universal y particular estarán marcadas de manera inherente por la contingencia, y no podrán arrogarse -más que de manera impropia, esto es, artificial- el derecho de decirlo todo y dar un sentido pleno a la experiencia común.

Pocock define al humanismo cívico como una manera particular de formular la conciencia republicana y sus problemas, y caracteriza al humanista como aquél que se encuentra en una tensión ambivalente entre la acción y la contemplación, encontrando en el marco de su república la posibilidad de practicar esta ambivalencia sin mayores tensiones (Pocock, 2002: 142, 143). La oposición entre acción y contemplación, correspondía en ese contexto a la tradicional oposición helénica entre Retórica y Filosofía, puesta en evidencia sobre todo en el *Gorgias* de Platón<sup>9</sup>. La filosofía sería la encargada del estudio de los universales y de la iluminación de lo particular a través de ellos, por eso estaba asociada a la contemplación y ligada en cierto modo a la pasividad. Por el contrario, la retórica:

---

<sup>9</sup> Véase al respecto el análisis de Jaeger (1962: 511-548) acerca del *Gorgias* de Platón y su reflexión sobre de las estrategias utilizadas por éste para lograr la victoria de la dialéctica (método propio de la Filosofía) sobre la retórica.

se ocupaba de persuadir a los hombres a actuar, a decidir, a aprobar; era un intelecto emergente en la acción y en la sociedad, y presuponía siempre la presencia de otros hombres a los que el propio intelecto pudiera dirigirse. Política por naturaleza, la retórica se encontraba invariable y necesariamente inmersa en situaciones particulares, en decisiones particulares y en relaciones particulares (*Ídem.*: 143).

Sin embargo, en el contexto del humanismo cívico no existía la condena a esta *techné*, como sí ocurría en el marco de la filosofía platónica. A pesar de su íntima conexión con el ámbito de lo particular o de lo contingente o más bien, gracias a ella, lograba conectarse con la dimensión futura, en tanto actuaba sobre los hombres esperando producir en ellos la persuasión a la acción. El ámbito de los principios, en cambio, se atenía más bien a una experiencia ligada a la costumbre y al pasado. En este punto, se revelaba la retórica más positiva y activa que la filosofía, ocupando junto a ella un lugar que no era subalterno, sino más bien complementario:

Un mundo en el que la retórica se sitúa al mismo nivel que la filosofía, es un mundo donde las decisiones políticas se toman cara a cara, en tanto un mundo donde su lugar viene ocupado por la experiencia y la costumbre, es un mundo de tradiciones institucionalizadas (*Ibíd.*).

El modo en que los humanistas practicaron la ambivalencia entre principios y acción retórica fue lo que –para Pocock– abrió la posibilidad de la reflexión histórica, esto es, de la conciencia del tiempo histórico. Gracias a esta conexión que la política establecía entre el pasado de los principios, el presente de la acción y el futuro de la reacción mediada por la persuasión, se desarrolla un fecundo terreno secular en el que los hombres *cara a cara conversan* sobre sus asuntos. La importancia de la conversación en este contexto es central y el desarrollo de la filología cumplió un papel fundamental en ella, ya que promovió la comunicación con los antiguos, a la vez que permitió convertir la vida intelectual “en una conversación entre hombres que vivían en el tiempo” (Pocock, 2002: 145). La conversación se convirtió entonces en una práctica en la que los individuos particulares se encontraban con los principios universales que pretendían aprehender, y resultó ser el máximo exponente de la *vita activa*.

Se reeditaba así una vez más en ese marco la tensión entre la verdad de los valores universales y la particularidad susceptible de error de las acciones persuasivas que lejos de ser un óbice al desarrollo del espíritu humanístico, fue lo que lo propulsó. La conversación perpetua entre los ciudadanos era la posibilidad que cada uno de ellos tenía de lograr cierto conocimiento de su propia naturaleza, a la vez que resultaba ser el único ámbito en el que podía enlazarse la contingencia con la universalidad:

Se podía afirmar, además, que si el conocimiento se alcanza en la conversación, ésta resulta ser un tipo de actividad. La base filosófica del *vivere civile* radicaba en la concepción de que era en la acción, en la producción de obras y en toda clase de actos, donde la vida de un hombre alcanzaba los valores universales que le eran inmanentes (*Ídem.*: 149).

Se podría sostener que tanto la *Campaña*, como la “Carta de Yungay” y las cartas de la polémica participan del paradigma conversacional del *vivere civile* humanista tal como lo caracteriza Pocock, ya que se nutren de numerosas referencias coyunturales, intertextuales e intersubjetivas, suponiendo un horizonte o espacio común de deliberación y discusión que se pone constantemente en cuestión. Estas referencias convierten a las publicaciones aludidas en escritos abiertos y necesariamente incompletos, cargados de alusiones relativas al mismo tiempo a cuestiones del mundo común, del mundo objetivo y del mundo subjetivo particular de cada uno de ellos y que, en conjunto, articulan una compleja red de remisiones dentro del ámbito de la opinión pública (Habermas, 1999). Los liga a la conversación, además, el hecho de que se encuentran fuertemente marcados por la dimensión enunciativa o relacional: “Lo que caracteriza a la enunciación es la acentuación de la relación discursiva al interlocutor [...] estructura del diálogo” (Benveniste, 1985: 88). Esta dimensión excede los cálculos de la conducta racional con arreglo a fines que según la psicología comportamental o cognitiva explicaría las emisiones comunicativas de los individuos. La enunciación es la forma en que toma cuerpo en el enunciado el componente retórico de la comunicación, que tiene en cuenta las circunstancias particulares de la elocución. Como indica Ducrot, la enunciación:

Es el acontecimiento histórico que constituye, por sí misma, la aparición de un enunciado [...] es el hecho de que una oración haya sido realizada. La enunciación no debe confundirse con la actividad lingüística, es decir, con el conjunto de movimientos articulatorios, de procesos intelectuales, de cálculos de medios y de fines que llevó a un locutor a producir el enunciado. Mientras que esa actividad es previa al enunciado, la enunciación es contemporánea respecto de él: es la existencia misma del enunciado (Ducrot, 1994: 135).

La contemporaneidad que liga el enunciado a la enunciación es bastante más visible en la economía de intercambios orales, netamente conversacionales. Sin embargo, como estos escritos presentan fuertes marcas de oralidad, la dimensión enunciativa o histórica (coyuntural) es bien patente en ellos, hecho que iremos comprobando a medida que analicemos las intrincadas relaciones entre los enunciados que se refieren al mundo objetivo, al mundo social y al mundo subjetivo, y los enunciados que se expiden acerca del propio proceso de enunciación que los contiene<sup>10</sup>. La densa red de textos publicados en el exilio chileno, de la cual participan la *Campaña*, la “Carta de Yungay” y las cartas de la polémica, si bien estaba mediada por la escritura, es decir, participaba del órgano privilegiado de la opinión pública, la prensa, hacía las veces de ámbito de conversación (Habermas, 1994), en el que cada uno de los participantes recuperaba fragmentos de la situación que atravesaba junto a sus pares, a la vez que intentaba reconstruir el lugar que ocupaba en ella y el sentido que podía derivar de la conexión entre el conjunto de contingencias y los principios políticos que hasta ese momento había profesado sin demasiadas cavilaciones.

Es posible concebir, además, a partir del análisis de estos escritos, la fuerte tensión existente entre la pretensión retórica de los mismos -esto es, su intención de persuadir e incidir activamente en adhesiones o rechazos a las causas sostenidas- y su pretensión más modestamente filosófica, teórica o reflexiva, tendiente a ordenar el caos fenoménico en el que se insertaban. La instancia retórica representaba entonces ese aspecto de los textos que abría al futuro la expectativa de una transformación real en el ánimo del público general de

---

<sup>10</sup> Según veremos con detalle más adelante, una de las características fundamentales de la polémica de las “Cartas” y la “Ciento y Una” es esta ‘vuelta sobre sí misma’ y sobre sus propias condiciones de articulación y legitimación.

lectores, identificado muchas veces con la ‘opinión pública’. La instancia filosófica de los mismos, intentaba aprehender y formular conceptos y categorías que, tal como sostiene Wolin, hagan las veces de ‘mediadores’:

los conceptos y categorías que constituyen nuestra comprensión política nos ayudan a deducir conexiones entre los fenómenos políticos; introducen algún orden en lo que podría parecer, de lo contrario, un caos irremediable de actividades; median entre nosotros y el mundo político que procuramos hacer inteligible crean una zona de conocimiento determinado y con ello nos ayudan a separar los fenómenos pertinentes de los que no los son (Wolin, 1993: 15).

La tensión entre instancia retórica y filosófica en los textos que analizamos se hace patente en el punto en el que los conceptos o nociones que allí se articulan -intentando oficiar como delimitaciones o fronteras que permitan formular un criterio claro de demarcación y a la vez permitan aprehender cognitivamente el mundo político-se vuelven ellos mismos operación política, es decir, una acción inserta en lo público que pretende sumar lealtades y construir rechazos.

El momento que les tocaba vivir a los intelectuales argentinos luego de la caída de Rosas y de la separación de Buenos Aires exigía de ellos una reflexión acerca de las experiencias pasadas y tenía la fuerte impronta de un momento abierto al futuro. De algún modo, “(l)a disonancia entre las perspectivas iniciales y esa azarosa navegación no podía dejar de ser percibida” (Halperín Donghi, 1997: 18) y la autoproclamada elite política del ‘37 debía resignificar sus pretensiones y su papel en la coyuntura que los rodeaba, si quería participar activamente en la dirección de su rumbo. Para eso debía cuestionar fuertemente las pretensiones universalizantes o totalizantes del momento ilustrado rivadaviano, e internarse en la contingencia de las circunstancias y de los actores en pugna, lo que los convertía, de alguna manera, en ‘uno más’ en la serie de particulares de la coyuntura:

Argentina había ya cambiado lo suficiente para que el político ilustrado, si deseaba influir en la vida de su país, debía buscar modos de inserción en ella que no podían ser los destruidos probablemente para siempre con el derrumbe del unitarismo. Al legislador de la sociedad que-atento a una realidad que se le ofrece como objeto de estudio- le impone un sistema de normas que han de darle finalmente esa forma tan largamente ausente, sucede el político que, aun cuando propone soluciones legislativas, sabe

que no está plasmando una pasiva materia sino insertándose en un campo de fuerzas con la que no puede establecer una relación puramente manipulativa y unilateral, sino alianzas que reconocen a esas fuerzas como interlocutores y no como mero instrumento (Halperín Donghi, 1997: 19)

Así Alberdi y Sarmiento, entonces, como *políticos*, descubren luego del triunfo de Urquiza las profundas diferencias que los separan y las dificultades que deben enfrentar para imponer su proyecto o marco en el despliegue de fuerzas encontradas en el que estaba inmersa la Argentina. En Chile, lejos del ‘teatro de los acontecimientos’, actúan políticamente en el ámbito de la opinión pública, escribiendo y publicando según lo dicten las circunstancias y las necesidades. De esa manera, tanto el texto de la *Campaña* como el de las cartas de la polémica, están atravesados por la contingencia, como lo están todos los escritos que circulaban en el ámbito de lo público en la etapa que estamos describiendo. Pocos son los textos que –aparecidos en esa etapa disruptiva- reivindiquen para sí el adjetivo de ‘teóricos’ o ‘doctrinarios’ aunque así lo sostenga Alberdi en relación a sus *Bases*.

Sarmiento tenía plena conciencia del papel activo que cumpliría su *Campaña* en la escena pública argentina, dividida en los hechos a uno y otro lado de la cordillera. Estaba acostumbrado a hacer uso de la palabra escrita a la manera de un arma de combate o como estrategia de intervención sobre los hechos y situaciones que lo rodeaban<sup>11</sup>. Con la *Campaña* no pretendía meramente informar sobre sus días como boletín en el ejército de Urquiza, sino expedirse acerca de lo que tuvo oportunidad de percibir del general habiendo convivido con él, de las ideas que estas percepciones le habían sugerido y de la imagen negativa que se había forjado sobre la forma de gobernar el proceso mediante el cual la República Argentina buscaba darse su Constitución. De esa manera, utilizaba su escrito como un arma en la lucha contra el ‘segundo tomo de Rosas’ como llamaban a Urquiza en Buenos Aires (Lettieri, 2003: 110).

Por eso la dureza de sus afirmaciones -sobre todo frente a lo que considera una acción interesada por parte de Alberdi: “Mi ánimo, pues, no es persuadirlo, ni

---

<sup>11</sup> Sarmiento comentaba, respecto de la “Carta de Yungay”: “lancé un arma de guerra, de destrucción contra el que invadía a Buenos Aires” (citado en Zorraquín Becú, 2005: 54).

combatirlo; usted desempeña una misión<sup>12</sup>, y no han de ser argumentos los que le hagan desistir de ella”( *Campaña*: 37)- contribuye a delinear, mediante una fuerte oposición, el bosquejo de su propia posición en la nueva coyuntura. Como *testigo privilegiado* de los hechos, adoptará el papel del que *enuncia la verdad* e ilustra la opinión del pueblo:

Como se lo dije a usted en una carta, así comprendo la democracia: ilustrar la opinión y no dejarla extraviarse por ignorar la verdad y no saber medir las consecuencias de sus desaciertos, usted, que tanto habla de política *práctica* para justificar enormidades que repugnan el buen sentido, escuche primero la narración de los hechos *prácticos*, y después de leídas estas páginas llámeme detractor y lo que guste. Su contenido, el tiempo y los sucesos probarán la justicia del cargo, o la sinceridad de mis aserciones *motivadas*. ¡Ojalá que usted pueda darles ese epíteto a *las suyas*! ( *Campaña*: 63)

El juez de sus afirmaciones no será sólo la opinión pública –como lo había declarado al principio de su Dedicatoria-, sino ‘el tiempo y los sucesos’, esto es, los acontecimientos por venir que probarán la verdad de sus anticipaciones<sup>13</sup>. Su lugar privilegiado en el ‘teatro de los acontecimientos’ lo autoriza a expedirse sobre los hechos de manera legítima, contrariamente a lo que ocurre con Alberdi que es excluido del ámbito de la discusión de los acontecimientos por su lejanía respecto de los ‘hechos prácticos’ y por su ‘falta de motivación’ o de entusiasmo<sup>14</sup> frente a la coyuntura.

Tanto en la “Dedicatoria” como en la “Advertencia” a la *Campaña*, Sarmiento expresa la encrucijada en la que se encuentra y explica el motivo de su publicación, procedimientos de fundamentación necesarios tratándose de un *texto*

---

<sup>12</sup> Sarmiento alude a la función que, como sostiene, Alberdi cumple en los diarios de Valparaíso, en los que escribe apoyando a Urquiza y al gobierno conservador chileno. Haciendo referencia a esta ‘misión’, el encabezado de la primera “Ciento y Una” pronuncia: “Al Excmo. Señor enviado plenipotenciario efectivo cerca de los diarios de Valparaíso y ad referendum, cerca del gobierno de Chile, doctor don Juan Bautista Alberdi.”

<sup>13</sup> Sarmiento creía poder anticipar la dirección de los acontecimientos de la República Argentina gracias a sus cualidades hermenéuticas y a la perspectiva privilegiada que ostentaba. En el apartado 3 del presente capítulo abordaremos este tema con mayor profundidad.

<sup>14</sup> Según analizaremos más adelante con mayor detenimiento, la acusación de Alberdi a Sarmiento, de padecer del entusiasmo propio de los retóricos o de los demagogos ‘embriagadores’ del público, generará un cruce de argumentos en el que se enfrentará el modelo retórico del entusiasmo propio de la *vita activa* republicana, defendido por Sarmiento y el modelo científico-práctico del cálculo frío y racional de la vida republicana acorde a la obediencia de las leyes defendido por Alberdi. Véase Cap. 2, párrafos 2.d. y 2.e.



*político* de esta clase. La encrucijada refiere al valor adjudicado a su escrito. Por una parte, al tratarse del relato de reminiscencias individuales: “Yo ví, yo oí, yo hice” (*Campaña*: 65), los apuntes resultantes –sostiene Sarmiento– se resentirán de cierta parcialidad. Según los principios gnoseológicos que circulaban en el siglo XIX, la verdad no podía propiamente ‘revelarse’ a una sola conciencia, sino que dependía del concurso del mayor número de testigos posibles, susceptibles de percibir la mayor cantidad de *costados* de un mismo asunto. En ese punto, Sarmiento invoca a sus compañeros de campaña. Ellos serán los que reforzarán –por su calidad de testigos presenciales– su juicio y los únicos que eventualmente podrían desdecir lo narrado: “lo que refiero lo vimos treinta mil hombres [...] de manera que en cuanto a la verdad de los hechos no admito testimonio en contra sino de los que tuvieron ojos y piernas y brazos en la realización de los actos” (*Ibíd.*).

Mediante esta aclaración, además de un reaseguro para sus juicios, Sarmiento lanza una advertencia a los que viven los acontecimientos de lejos y no obstante se expiden acerca de ellos, como es el caso de Alberdi. La *Campaña* será testimonio veraz de sus protagonistas y su patrimonio exclusivo: “dejando a los prácticos del Pacífico que inventen sus hechos a su modo y para su propio y exclusivo uso” (*Campaña*: 65). Por otra parte, además de señalar su calidad de protagonista y testigo directo de los hechos identificándose como ‘uno más’ en medio de los hombres que participaron en la campaña, se reivindica como el intérprete privilegiado de los primeros y el portavoz de los segundos. Siguiendo la vía inaugurada por el *Facundo*, explotada en sus *Viajes* y expuesta ampliamente en sus *Recuerdos de Provincia*, se muestra a sí mismo como el hombre capaz de percibir la marcha verdadera de los acontecimientos, de pronunciar lo que a los demás les resulta generalmente incómodo o inconveniente y de articular lo que la mayoría, muchas veces atónita, no llega a comprender.

La tensión entre la figuración de su desempeño en la campaña en calidad de actor, y la que lo tiene como intérprete, no escapará al análisis y críticas de sus contemporáneos, que veían en su narración el despliegue del particularismo y relativismo del yo y no el desarrollo de una interpretación acertada de las verdaderas circunstancias que rodearon el triunfo de Urquiza. Según analizaremos

más adelante<sup>15</sup>, la arbitrariedad del yo, el excesivo amor propio y los vicios que de esto derivan, son los argumentos fundamentales que esgrime Alberdi en la polémica para invalidar los escritos y pronunciamientos de Sarmiento.

Además de tener que dar cuenta de esta encrucijada, Sarmiento debe explicar el motivo de publicación de la *Campaña*, procedimiento de autoafirmación del lugar enunciativo (Schvartzman, 1988) que estaban obligados a seguir todos los textos de estas características lanzados al espacio público en esa coyuntura. Si bien, como sosteníamos al comienzo de este apartado, el espacio de la prensa periódica ofició de ámbito conversacional para los letrados exiliados, extendiendo su influencia a las provincias de la República Argentina y a Buenos Aires, la ‘ciudad sitiada’, las divergencias llegaron al punto crucial en el que las premisas sobre las que se establecía la conversación o discusión se vieron fuertemente cuestionadas. Como veremos más adelante de forma detallada<sup>16</sup>, la polémica de las “Cartas” y las “Ciento y Una” discute tanto cuestiones de contenido como de forma (White, 1992), replegándose sobre sí misma y cuestionando sus propias condiciones de articulación (Angenot, 1982).

Sarmiento es plenamente conciente de los efectos que tendrá la publicación de la *Campaña*, por lo que -además de sostener que todo lo que se dice allí es verdadero- es decir, acorde a los hechos y a la percepción de la mayoría de sus protagonistas, consiente en utilizar esa verdad como arma de combate, reconociendo a la palabra y a la letra escrita, otra función que la meramente representativa o comunicativa. Las palabras, como veíamos, también son armas, instrumentos de intervención sobre lo real, que pueden ejercer en él un efecto preciso y -eventualmente-torcer su rumbo (Palti, 2008b). En este sentido existe para Sarmiento una imbricación sustancial entre prensa y guerra o, más precisamente, entre escritor y combatiente, fundidos en la figura del soldado:

Soldado, con la pluma o la espada, combato para poder escribir, que escribir es pensar; escribo como medio y arma de combate, que combatir es realizar el pensamiento, y este mi titulado *Diario de la Campaña en el*

---

<sup>15</sup> Véase parágrafo 2. b del presente capítulo.

<sup>16</sup> Véase Cap. 3, apartado 1 y 3.

*Ejército Grande* tiene por objeto dar cuenta a mis amigos de los hechos a que se refiere como de las causas que los produjeron<sup>17</sup> (*Campaña*: 50/51).

Aquí se reúnen y acoplan ciertas nociones que animaban a Sarmiento, relativas al ideal del *vivere civile* republicano. Según este ideal, el ciudadano virtuoso debe anteponer el bien de la comunidad al bien particular, ya que sólo por medio de ella alcanza plenamente su libertad. Si la comunidad no es virtuosa, el individuo tampoco lo será, y como la unidad, frágil, entre ciudadano y *polis* se ve siempre amenazada, el ciudadano requerido deberá estar siempre dispuesto, por su espíritu público, a dejar de lado su interés privado y su pasividad, para luchar activamente en la recuperación del bien común.<sup>18</sup> En este sentido, la pluma y la espada, son las dos versiones de un mismo compromiso y expresiones de una existencia entendida al servicio del todo y en detrimento del interés privado, egoísta.

Este modo de concebir el pensamiento y la acción política, a la manera de un combate perpetuo, será duramente repudiado por Alberdi, que ve en él la desmesura guerrera (*hybris*) sedienta de fama y de honores, y no la medida (*sophrosyne*)<sup>19</sup> necesaria para la pacífica vida de una República. Sin embargo, esta disposición continua a la lucha en defensa de la república que Sarmiento había cultivado y formulado desde las páginas del *Facundo*<sup>20</sup>, lo sostendrá firmemente en el lugar de testigo privilegiado y le permitirá asumir los diferentes roles que analizaremos a continuación y que –combinados- darán como resultado un peculiar autorretrato.

---

<sup>17</sup> En el *Facundo* Sarmiento alude a la importancia de la prensa periódica y de la escritura en la lucha contra la tiranía de Rosas. Desde el exilio chileno, sostiene “...nada podemos dar a los que perseveran en la lucha bajo todos los rigores de las privaciones [...] ¡Nada! Excepto ideas, excepto consuelos, excepto estímulos; arma ninguna nos es dado llevar a los combatientes, si no es la que la *prensa libre* de Chile suministra a todos los hombres libres. ¡La prensa!, ¡la prensa! He aquí, tirano, el enemigo que sofocaste entre nosotros. He aquí el vellocino de oro que tratamos de conquistar.” (Sarmiento, 2005: 19/20) La prensa considerada como arma de la libertad, en contra de las usurpaciones ilegítimas del poder, es una concepción que Sarmiento sostendrá de manera ardiente en el desarrollo de sus *Ciento y Una*.

<sup>18</sup> Para un análisis de la noción de virtud republicana, véase Yannuzzi, 2000.

<sup>19</sup> Vernant en el capítulo IV, titulado “El universo espiritual de la polis” en *Los orígenes del pensamiento griego*, realiza una caracterización detenida del espíritu guerrero, manejado por la *hybris* [desmesura] oponiéndolo al espíritu del ciudadano en la polis, que concibe a la virtud como resultado de la *sophrosyne* [medida], es decir, del dominio completo de sí y del sometimiento a una disciplina común (Vernant, 1970: 38-53).

<sup>20</sup> Sarmiento advierte en el *Facundo*: “Hay un momento fatal en la historia de todos los pueblos, y es aquel en que, cansados los partidos de luchar, piden antes de todo, el reposo de que por largos años han carecido, aun a expensas de la libertad o de los fines que ambicionaban: éste es el momento en que se alzan los tiranos fundando dinastías e imperios” (1997: 223).

A lo largo de sus “Cartas” Alberdi sostiene que Sarmiento no se adecua al nuevo escenario abierto desde la batalla de Caseros, no comprende las nuevas reglas del juego y no está a la altura de la vida ordenada e institucional que representan el futuro de la República. De esta manera, Alberdi establece una secuencia temporal en la que ‘lo viejo’ y ‘lo nuevo’ trazan un límite claro e incontestable entre Sarmiento y él mismo. ‘Lo viejo’ para Alberdi es el pasado, el despotismo, Rosas, el enemigo *verdadero*, el *tirano vencido*, la guerra y las prácticas de la palabra –en su función de arma- asociadas a ella. ‘Lo nuevo’, en cambio, es el presente y el futuro, la República, Urquiza, la autoridad *verdadera*, la Constitución y las prácticas de la palabra –en su función informativa y referencial- asociadas a ella.

El error de Sarmiento radica, entonces, en actuar en el nuevo escenario de paz según las modalidades y prácticas del viejo escenario de la guerra. En ese marco y dispuestas las cosas de esa manera, la evaluación que hace del modo de proceder de Sarmiento es desfavorable. Éste queda reducido a un viejo combatiente que, educado en la destrucción, sólo se reconoce en la imagen negativa que proyecta su enemigo y en sus acciones tendientes a destruirlo. A la manera del Quijote que, fuera de tiempo y de escenario, recrea enemigos de fantasía para seguir reconociéndose en su identidad de caballero, Sarmiento finge enemigos y escenarios hostiles, cuando ya sólo se trata de industriosos molinos de viento.

Sarmiento representa para Alberdi aquél que, formado en el hábito de la lucha, no puede ya desacostumbrarse a él, y se empeña en mantener un escenario que no es real y un enemigo que sólo es aparente, para justificar su persistente e impropia modalidad de pensamiento, discusión y prensa:

¿No hay un verdadero Rosas? Finge un Rosas aparente. Le da las calidades del tirano caído, establece su identidad, y así legitima el empleo íntegro de los antiguos medios. La política de la prensa queda reinstalada en su antiguo terreno (CI: 44).

El peligro de esta política de prensa, esto es, de la utilización de la palabra escrita como arma de combate, radica en su poder desestabilizador. Si bien este poder es aplaudido cuando se trata de derrocar a un *tirano*, se convierte en

impropio cuando ataca a la *autoridad* encargada de conducir el rumbo de la nueva política de organización. El nuevo escenario excluye –según Alberdi- a aquellos que sostienen prácticas no adecuadas a las reglas de la nueva política, es decir, que no respetan el sentido y la vía de construcción por la que avanza Urquiza, atacando su figura e impugnando su legitimidad. Los escritos que los intelectuales del exilio chileno estaban acostumbrados a lanzar contra Rosas<sup>21</sup> resultan, a la luz de las leyes que la nueva política impone a la polémica, anacrónicos.

La *Campaña* es, justamente, un ejemplo de esa clase de escritos que no cumplen con el requisito de adecuación impuesto por el nuevo escenario de organización. Sostiene Alberdi: “Su *Campaña* es un libelo de acusación, no un testimonio histórico. Es un arma de guerra, como usted mismo la ha calificado, lanzada en apoyo de la revolución del 11 de septiembre y escrita para prepararla.” (CII: 59), reforzando así la oposición entre escritos informativos o referenciales- en este caso de ‘ciencia histórica’- y escritos retóricos, es decir, escritos que tienen expresa intención de incidir sobre el ánimo de la opinión pública, provocando adhesiones o rechazos.

### **1. c.- Práctica vs. Teoría. Saber técnico vs. Saber mágico.**

Uno de los tópicos en disputa en la polémica de las “Cartas” y la “Ciento y Una” es el referido a las características que debe tener un hombre de Estado. La discusión allí desplegada abreva en una fuente cercana: el modo en que Sarmiento construye, en la *Campaña*, su *perspectiva* de los hechos, su *saber* acerca de esa perspectiva y su *saber hacer* con ella. Será en su triple calidad de *testigo*, de *crítico o intelectual* y de *político* que se sentirá autorizado a impugnar la figura de Urquiza, marcando todos los errores de este, y considerándolos síntomas de despotismo.

---

<sup>21</sup> La profusa producción y participación de los intelectuales argentinos exiliados en Chile es analizada, en clave apologética, por Ricardo Rojas (1925) Con respecto a la función cumplida por Sarmiento en la prensa chilena véase Verdevoye (1963). En “Los hombres de letras hispanoamericanos y el proceso de secularización” Annick Lempérière analiza el papel jugado por Sarmiento en la dinámica intelectual del ‘laboratorio’ chileno, cuando este publica el *Facundo* (Altamirano, 2008: 250-253). Véase también Stiven “El exilio de la intelectualidad argentina: polémica y construcción de la esfera pública chilena (1840-1850)” en Altaminano (2008: 412-440).

En calidad de testigo, Sarmiento se presenta como uno más entre otros. El comienzo de la ‘Advertencia’ a la *Campaña* así lo muestra, como el resultado de una serie de reminiscencias individuales que encuentra su aval en los treinta mil hombres que, en calidad de testigos presenciales, también vieron lo que él vio. Por otra parte, esa inclusión en una ‘escena presente’, la de la campaña, le sirve para cuestionar la validez de los juicios emitidos por los que no estuvieron presentes en ella:

Yo me divierto mucho con las teorías que inventan los hombres que se llaman prácticos a cuatrocientas leguas del teatro de los sucesos, en un bufete, o en un mostrador de Valparaíso, para explicar los hechos contra la deposición de los testigos oculares, que tomaron parte en ellos, que fueron envueltos en el polvo de su marcha (*Campaña*: 65).

Mediante esta transparente alusión crítica a Alberdi –las menciones al ‘bufete’ y al ‘mostrador de Valparaíso’ se refieren a la actividad de este como abogado en Chile y a su función como director del Club de Valparaíso que apoyaba a Urquiza- asegura la eficacia de su escrito, gracias al valor otorgado a una perspectiva que se nutre de la cercanía y la presencia sin mediaciones en el lugar de los hechos. El autor de las *Bases* aparecerá entonces –y esta será la imagen que Sarmiento reforzará a lo largo de sus “Ciento y Una” - como aquél que insiste en la importancia de la vida práctica para el futuro de la Argentina, anatematizando los ensueños de la teoría y criticando a los que hacen uso de ella. Continúa Sarmiento: “A causa de esta manía de decir las cosas en tiempo hábil, y cuando no hay utilidad práctica en decirlas y de hacerlas, cuando el caso llega de ejecutarlas a costa de su pellejo, son reputados de idealistas vaporosos y hombres puramente teóricos” (*Campaña*: 65).

Cabe detenerse aquí para aclarar qué sentido tiene en este contexto ‘lo práctico’ y ‘lo teórico’. Por una parte, Sarmiento reivindica su lugar de testigo presencial, que ha visto lo mismo que los treinta mil hombres del ejército de Urquiza, en oposición a Alberdi, que no ha tenido esa perspectiva. El primero, entonces, gozaría de un método observacional que al segundo le estaría vedado, por la mediación de la distancia respecto de los hechos. Esto nos haría pensar que a Alberdi, a falta de los ‘hechos’ le quedaría sólo la teoría, es decir, la conjetura

acerca de los mismos. Sin embargo, ‘lo práctico’ – o “las teorías de los hombres que se llaman prácticos” según palabras de Sarmiento- queda del lado de Alberdi, y los ‘idealistas vaporosos y hombres puramente teóricos’ es una acusación que este le hace a Sarmiento. La clave está, a nuestro parecer, en el sentido preciso que Alberdi da a la oposición entre ‘lo práctico’ y ‘lo teórico’ en sus *Bases*. Allí sostiene:

No es que la América de hoy se olvide la libertad y la independencia como los grandes fines de su derecho constitucional, sino que más práctica que teórica, más reflexiva que entusiasta, por resultado de la madurez y de la experiencia, se preocupa de los hechos más que de los hombres, y tanto se fija en los fines como en los medios prácticos de llegar a la verdad de esos fines. Hoy se busca la realidad práctica de lo que en otro tiempo nos contentábamos con proclamar y escribir (Alberdi, 1974: 62).

La oposición entre ‘práctico’ y ‘teórico’ corresponde en Alberdi a la oposición entre filosofía o ciencia -entendida como un cuerpo de principios o reglas adecuados a la realidad, constituyendo una estructura racional mediante la cual es posible comprender y manipular lo real<sup>22</sup>- y retórica, entendida como el arte que se ocupa del trato con los hombres y que está guiado por el entusiasmo. La reflexión y la madurez, frutos de la experiencia, quedan del lado de ‘lo práctico’, pertenecen a un estadio del progreso del espíritu humano en el que adquieren importancia las cosas, la ‘realidad práctica’, en tanto a partir de ella se

---

<sup>22</sup> La noción de ciencia que maneja Alberdi corresponde a la del ideario positivista, en tanto lo que caracteriza a este último es la tendencia a la aplicación práctica de los conocimientos o teorías. Los críticos del positivismo, especialmente Koyré (1994, 1997) y Heidegger (1964) sostienen que el positivismo representa un olvido del lugar fundamental de la teoría o de la reflexión racional frente al imperio de los datos recolectados mediante la experiencia, y en ese sentido es una negación del proyecto moderno, por la subordinación de los conceptos, ideas o *mathemata* a su aplicación práctica. Señala Heidegger: “como la investigación está predeterminada por el plan del proyecto, el cuestionar sólo puede ser formulado de tal manera que ponga de antemano las condiciones a las cuales la naturaleza debe responder de tal o cual manera. Sobre la base de lo matemático la *experientia* e transforma en experimento en sentido moderno. La ciencia es experimental sobre la base del proyecto matemático. El impulso experimentador que busca los hechos, es la consecuencia necesaria de la actitud matemática previa que pasa por alto todos los hechos. Pero cuando en el proyecto este pasar por alto cesa o se debilita, y solamente se coleccionan hechos en sí, surge el positivismo” (Heidegger, 1964: 77). Por su parte, criticando la interpretación positivista de la ciencia moderna y la reducción de esta última a una mera colección de hechos y aplicaciones prácticas, sostiene Koyré: “los historiadores de tendencia positivista tienen el hábito de insistir en su aspecto o lado experimental, empirista, fenomenista; [...] en definitiva positivista de la ciencia moderna” (Koyré, 1994: 62/ 63).

puede cumplir con el requisito del perfeccionamiento material e industrial propio de países civilizados, como es el caso de Norteamérica.

Por el contrario, las proclamas y los escritos, cargados de entusiasmo y preocupados por influir en el ánimo de otros hombres quedan reputados como ‘lo teórico’, que será para Alberdi sinónimo de mera forma, de estilo vacuo y de actividad estéril. Reflexionando sobre las cualidades de la Constitución de California, señala: “Se diría que no hay nada de más ni de menos en ella. Al menos no hay retórica, no hay frases, no hay tono de importancia en su forma y estilo: todo es simple, práctico y positivo” (Alberdi, 1974: 65). Efectivamente, según advierte Tocqueville, el método filosófico norteamericano no le debe nada a los libros dogmáticos, sino que proviene de un comercio directo con la experiencia práctica, que los ha hecho afectos al despojo formal y refractarios de los adornos con que se cubren las cosas: “Esta disposición de su espíritu los conduce a despreciar las formas, que consideran como velos inútiles colocados entre ellos y la verdad” (Tocqueville, 2005: 392).

Sarmiento encuentra ‘divertidas’ estas teorías inventadas por ‘hombres prácticos’ (Alberdi), en cuanto para él son pura palabrería de los que no tuvieron el coraje de enfrentarse al campo de batalla<sup>23</sup>. La oposición alberdiana entre ‘teoría’ o retórica y ‘práctica’ o ciencia, la preeminencia de la segunda en detrimento de la primera y la censura de ésta no tienen correspondencia con la realidad, porque la realidad para Sarmiento es política y social, no una ‘realidad práctica’. Los hechos son hechos de los hombres, no ‘hechos en sí’, por eso el lugar del intérprete o del crítico para él resulta fundamental. Cuando reivindica su papel de testigo presencial y llama en apoyo de esa perspectiva directa a sus compañeros de campaña, en realidad no acentúa tanto el hecho mismo de haber estado allí, sino el hecho de constituirse en el responsable de ‘decir las cosas en

---

<sup>23</sup> Sarmiento, refiriéndose a la cobardía de Alberdi, recuerda en sus “Ciento y Una”: “Cuando la guerra estalló en 1851 me embarqué en Valparaíso y fui a enrolarme en el ejército; cuando la guerra que usted había excitado como periodista en Montevideo llegó a las puertas de la ciudad, usted se disparó y puso el Atlántico por medio. Usted ha dicho muy bien que era usted abogado y enfermo; pero eso le probará que los abogados y los valetudinarios no deben hablar de guerra. Pero por abogado o por enclenque que sea usted, no se deserta de la pasiva: no hay derecho para eso. La prueba de que no había derecho en 1842, en Montevideo, para tomar las de Villadiego, es que todos los que imitaron el ejemplo de usted fueron declarados TRAIDORES, y sus nombres fijados en carteles en los lugares públicos de la ciudad, expuestos a la vergüenza. ¿Ignoraba usted este hecho?” (CyU V: 262)



tiempo hábil’, de relatar, de escribir, de publicar, en definitiva, de actuar políticamente en torno a aquello presenciado.

Sarmiento no es un testigo neutral, tal como lo remarca Alberdi: “(t)estigo de oídas, testigo interesado, que no puede probar su neutralidad. No puede ser juez ni narrador imparcial” (CI: 58), pero tampoco pretende serlo. La validez de su escrito no está fundada en una pretensión de neutralidad ni de imparcialidad, al contrario, se muestra absolutamente implicado en la situación que relata, ya que no se siente un mero espectador de la escena sino que se presenta como el que puede dirigirla, darle sentido y advertir los peligros que se avecinan. Siente la responsabilidad de expedirse acerca de lo que presenció porque su *saber* le permitió ver lo que otros no vieron, percibir lo que a otros se les escapó y prever el desastre que la mayoría de los implicados no imaginaba.

El uso que hace de la analogía que corona su ‘Advertencia’ ilustra bien estas ‘cualidades de perspectiva’ y las relaciones que guardan con la articulación, enunciación y publicación de lo percibido:

Me he estado mordiendo la lengua ocho meses por no ir a interrumpir la marcha del carro triunfante con revelaciones indiscretas. Yo sabía que al carro le faltaban las tuercas de todos los tornillos, y cuanto más de prisa venía, yo me decía para mi coleteo; ¡Qué bárbaro! ¡Qué costalada va a darse! (*Campaña*: 66)

Cabe destacar que lo primero que subraya Sarmiento es lo referente al manejo de los tiempos de enunciación de eso que ya sabía o preveía. La importancia dada a la ocasión en que algo se enuncia<sup>24</sup> se pone aquí en evidencia,

---

<sup>24</sup> El saber reconocer la ocasión (*kairós*) precisa en la que algo debe ser dicho o pronunciado corresponde a uno de los temas fundamentales de la retórica, tal como la formalizó Aristóteles (2007c) y como la desarrollaron Cicerón (1991) y Quintiliano (1887I yII). La retórica es el arte de la adecuación, es decir, de la conformidad entre estilo, tema y ocasión. Pero como esta adecuación o correspondencia debe evaluarse en cada caso particular, no es posible establecer reglas fijas e inquebrantables, por lo que el orador deberá tomar decisiones al margen de los preceptos y –en la medida de lo posible– deberá acompañar los sutiles vaivenes de la situación persuasiva para lograr el éxito perseguido (convencer al juez, al público o al adversario). Los efectos propios de la falta de adecuación serán el ridículo, la comedia y la risa. Aristóteles advertía, respecto de la adecuación de la expresión: “la expresión será adecuada siempre que exprese las pasiones y los caracteres y guarde analogía con los hechos establecidos [...] hay *analogía* si no se habla desmañadamente de asuntos que requieren solemnidad, ni gravemente de hechos que son banales, ni se le ponen adornos a una palabra sencilla. En caso contrario, aparece una expresión propia de la comedia” (Aristóteles, 2007c: 339/340 1408). Cicerón, por su parte, enumera una serie de condiciones imprescindibles para que el orador pueda mantener con éxito el *artificio* retórico:

ya que, desde la perspectiva del que sabe, la decisión de decir o callar presenta un fuerte contenido ético, en cuanto se percibe que la advertencia puede llegar a impedir ‘la costalada’ o el derrumbe del carro.

Por otra parte, el saber que Sarmiento ostenta y que le permite prever el desastre es un saber ‘técnico’ que opondrá, oportunamente, al saber ‘mágico’ al que debe apelar Alberdi para suplir su falta ‘técnica’. Esta técnica –según veremos a continuación- es la relativa al mecanismo de la construcción de la legitimidad que según él ha faltado a Urquiza, representado en la analogía por el carro al que le faltan las tuercas y todos los tornillos. Con la clara intención de ostentar esta cualidad basada en un saber técnico que permite realizar previsiones, en su segunda “Ciento y Una” Sarmiento transcribe el fragmento de una carta privada que Alberdi le envía el 28 de abril de 1851: “ ‘Yo creo también *un poco* (así) en la revolución de Buenos Aires; porque la SOMNÁMBULA [...] ha fijado un año de duración a Rosas con palabras, en términos y de un modo que le hubiesen hecho perder el sueño por muchas noches””, agregando: “Como se ve, el señor abogado añade a sus otras artes la de magnetizar y decir la buenaventura”(CyUII: 174).

Este episodio de la ‘somnámbula’, será utilizado por Sarmiento para burlar las cualidades previsoras de Alberdi, imprescindibles según el primero para erigirse en hombre de Estado. Con la mención a la escena de magnetismo que Alberdi protagonizó, lo liga a un tipo de saber que no es ni científico-práctico ni retórico, sino mágico<sup>25</sup>. De esta manera, como desarrollaremos con mayor

---

mesura en la voz, ajuste de los ademanes a lo que está enunciando, medida en los afectos que va a despertar en los jueces y cuidado en la extensión del discurso (1908:44-48). Quintiliano remarca que el estilo debe acomodarse tanto a la materia como a la ocasión y que el aprendiz de retórico no debe guiarse enteramente por los preceptos de los tratados de retórica, sino por lo que la experiencia le vaya enseñando en cuanto a lo que, en cada ocasión, es conveniente (1887I: 172). Con respecto a la noción ‘ocasión’ u ‘oportunidad’ de la enunciación de las palabras en el mundo espiritual helénico, en tanto que dichas en el momento preciso se constituyen en acción política, Hannah Arendt señala: “discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras, sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven” (Arendt, 1993: 39/40)

<sup>25</sup> Lacan establece una interesante definición de la magia en “La ciencia y la verdad”: “El pretendido pensamiento mágico, que es siempre el del otro, no es un estigma con el que puedan ustedes etiquetar al otro. Es tan válido en el prójimo como en ustedes mismos en los límites más comunes: pues está en el principio del más mínimo efecto de dominio. Para decirlo todo, el recurso al pensamiento mágico no explica nada. Lo que se trata de explicar es su eficiencia” (Lacan,

detenimiento en el capítulo 3, Alberdi queda ‘desenmascarado’ por las “Ciento y Una” y su pretensión de cientificidad aplicada al ámbito de la política, puesta en ridículo. La apelación a las artes sugestivas y adivinatorias devela una seria inclinación al simulacro de conocimiento, más cercano al ‘divino entusiasmo’ que al trabajoso razonamiento mediante el cual la verdad puede llegar a hacerse presente (Locke, 1956: 705).

Cabe destacar que las extrañas experiencias de sonambulismo, magnetismo e hipnotismo eran muy célebres en la época y excitaron la curiosidad de los científicos médicos del siglo XIX, entre los cuales se encontraba Charcot, el célebre psiquiatra de la Salpêtrière y por medio de él, el mismo Freud<sup>26</sup>. Debreyne (1854) analiza en el Cap. V, titulado “Fenómenos maravillosos, o sea hechos antifisiológicos, es decir, extraños a todas las leyes conocidas de la física, de la fisiología y de la patología” de su libro *Pensamientos de un creyente católico o consideraciones filosóficas, morales y religiosas sobre el materialismo moderno y otros puntos*, esas extrañas experiencias, sin llegar a comprender cómo hombres de ciencia de la talla de Rostan, profesor distinguido de la Facultad de Medicina de París, dedican tiempo a estudiar dichos fenómenos relativos al sonambulismo, experiencias que Debreyne considera contrarias al sentido común, es decir, a lo adecuado a las leyes de la física, e imposibles de constatar mediante el sentido de la vista.

La somnámbula es definida en el artículo “Magnetismo” del Diccionario de Medicina citado por Debreyne como una mujer sumamente sugestionable, magnetizable, con el poder de ver sin usar la mirada<sup>27</sup>, adivinando objetos que se

---

1987b: 855). Lo que señala Lacan es la disyunción excluyente que la apelación a ‘lo mágico’ realiza respecto del ámbito de la reflexión. La magia no se explica, porque obtiene su validez y logra su eficacia en el punto en que actúa enmascarando el artificio que la hace posible. Lo enmascarado es el efecto de dominio existente entre los protagonistas de la ‘escena mágica’, condición imprescindible para que esta sea exitosa.

<sup>26</sup> Freud analiza los fenómenos hipnóticos y su relación con la técnica psicoanalítica en sus primeros escritos sobre la neurosis histérica (*Estudios sobre la Histeria* [1893-1895]) y más tarde retomará dichos fenómenos en relación con su estudio sobre la psicología de las masas. Véase Cap. IV “Sugestión y libido” (Freud, 1984e: 84-88) y Cap. VIII “Enamoramiento e hipnosis” (Idem.: 105-110).

<sup>27</sup> Indica Debreyne: “La vista en el espacio es aquella por la cual una somnámbula pretende ver o conocer lo que pasa a distancias considerables e ilimitadas. Cuéntase que los magnetizadores han hecho viajar a sus somnámbulas por países desconocidos [...] ya para saber noticias de una persona ausente, ya para hacer descubrimientos científicos. [...] otras, para obedecer a su magnetizador, se transportan, sin moverse del sitio de donde están, cerca de algunos enfermos

apoyan en su frente, en su estómago o en su occipucio (Debreyne, 1854: 285). Con tino, el autor indica que la serie de experiencias que tiene tan intrigados a los científicos encuentra su explicación en la relación conspirativa entre magnetizador y somnámbula a través de la cual se trama el ‘ardid’ de la magia magnética (*Ídem.*: 295). En cierto modo se señala aquí la vía que luego tomará Freud para analizar el fenómeno de la transferencia y la articulación entre enamoramiento, sugestión e hipnosis que se produce en la ligazón entre las masas y el líder<sup>28</sup> aunque con una diferencia fundamental. Debreyne considera que el magnetismo es un ‘ardid’, un artificio montado entre el magnetizador y la somnámbula guiada por aquél, con resultados que sólo se explican mediante el recurso a la ‘conspiración de saber’ entre ambos. Así, por el simple hecho de denunciar el engaño o de señalar el tipo de relación que lo pone en marcha, Debreyne supone desmontada la magia o develado todo el sentido de la escena, probando que se trata de una cuestión meramente humana que nada tiene que ver con eventos sobrenaturales<sup>29</sup>.

Freud, en cambio, parte de la *realidad* o *verdad* de la relación entre magnetizador y somnámbula, o –como lo llama él– hipnotizador e hipnotizado, considerando que ella no es la explicación de los fenómenos magnéticos, sino más bien lo que debe ser explicado en ellos. En *Psicología de las masas y análisis del yo* sostiene respecto al ‘enigma de la sugestión’:

mi resistencia tomó el sesgo de una rebelión frente al hecho de que la sugestión, que lo explicaba todo, se sustrajera ella misma a la explicación. Respecto a ella repetí el viejo acertijo jocoso: ‘Cristóbal sostenía a Cristo/

---

para ver mediante una intuición magnética sus enfermedades y los remedios convenientes” (1854: 289/290).

<sup>28</sup> Freud sostiene que la ligazón entre cada uno de los integrantes de la masa y el líder tiene la misma estructura que la relación amorosa y que la relación hipnótica. En los tres casos una parte del yo –que Freud llama ‘ideal del yo’ y luego conceptualizará como ‘súper yo’ (Freud, 1984f)- es ocupada por la persona del líder, la persona amada o la persona del hipnotizador, en calidad de ‘ideal del yo’. El yo adopta en su interior al ideal del yo encarnado fuera de él, lo que explicaría la intensidad de la relación – llamada por Freud ‘amor’- que se establece tanto con la persona amada como con la persona del líder o con el hipnotizador.

<sup>29</sup> Para probar la falsedad del fenómeno magnético, Debreyne sostiene: “Todo cuanto acabamos de decir sobre la vista llamada en el espacio se aplica naturalmente a lo que se llama la vista en el tiempo o en el porvenir, esto es, la previsión y la profetización en estilo magnético. En inútil recordar aquí que ninguna inteligencia creada, humana o sobrehumana, puede conocer con una certidumbre absoluta los acontecimientos libres o los futuros contingentes, es decir, los que dependen de causas libres, o de la libre determinación de una multitud de hombres” (1854: 296).

Cristo sostenía al mundo entero; / así pues, díganme, en ese tiempo, / ¿dónde apoyaba el pie Cristóbal?’<sup>30</sup>(Freud, 1984d: 85).

Freud alude así a la actitud mágica que la ciencia y la psicología de las masas<sup>31</sup> ha tenido frente a la magia de la sugestión, es decir, a la creencia de que el mero hecho de denunciar o mencionar su existencia alcanzaba a explicar los fenómenos y ‘desbaratar el hechizo’ que esta ligazón producía. En este sentido, si se preguntara quién es el engañado en el fenómeno de la sugestión o del magnetismo o a quién va dirigido el ardid o la conspiración a la que refiere Debreyne, habría que contestar, según Freud: todos. Se engaña tanto el magnetizador, que cree extraer de la somnábula un saber acerca de algo objetivo lejano en el espacio y en el tiempo, como la somnábula que cree poseer ese saber. Y se engaña el espectador o lector de este tipo de fenómenos, que cree explicar el engaño mediante la alusión al ardid y cree disolverlo aludiendo a las leyes físicas. La clave reside, entonces, en diferenciar un tipo de verdad material u objetiva, propia del ‘principio de realidad’, con la que se maneja el saber científico, de los efectos verdaderos (reales) que produce el engaño o el artificio, presentes en todas las relaciones entre los hombres.

Por su parte, el análisis que hace Sarmiento de la relación entre Alberdi y su somnábula ensaya una interesante explicación al respecto:

Es un hombre *serio* quien cree en abril 28 de 1851 (ya se había pronunciado Urquiza), *un poco* en la caída de Rosas, porque la somnábula, a quien consulta en los casos graves de derecho y sobre el éxito de los pleitos que defiende, le ha dado un año de duración. Y no crea el lector que hay algo de broma en este asunto de la somnábula. Alberdi, con sus disposiciones innatas a la superchería, artificioso por carácter, alucinador por necesidad de suplir con el arte las artimañas y las apariencias a la imposibilidad de llegar a la realidad, finge con una seriedad imperturbable que cree en el somnambulismo, que hay una somnábula que él magnetiza, y, como Cagliostro o Bálsamo, sabe por sus predicciones y su visión de lo futuro, lo que va a suceder. Así cuando lo conjuro que ayude a precipitar la caída de Rosas, próxima e inminente, en vista de los elementos que contra él se levantan, contesta que él cree un poco también, porque ¡la *somnábula*...! (CyUII: 174/175)

---

<sup>30</sup> Freud toma esta cita de Richter, K. (1896) ‘Der deutsche St. Christoph’, Acta Germanica, Berlín.

<sup>31</sup> Freud critica de la obra de Le Bon *Psychologie des foules* [Traducido como Psicología de las multitudes, 1958] el hecho de que analice ciertos fenómenos como el del conductor de la masa o el del ‘prestigio’ en términos de ‘poder misterioso, irresistible’ sin llegar a una explicación profunda de la estructura de los mismos (Freud, 1984d: 77)

En primer lugar, mediante la aclaración al lector de que ‘no hay algo de broma’ en la cuestión de la somnámbula, realiza con él un pacto de racionalidad, excluyendo a Alberdi. Pero la explicación que ofrece no apela de manera inmediata a la ‘realidad material’ como medio de refutación, por lo que la racionalidad a la que alude Sarmiento es menos la del naturalista que la del humanista que, conociendo el ‘material humano’ con el que trata puede advertir detalles y prevenir sucesos que a otra mirada menos avezada se le escapan. Alberdi, que con el recurso a la somnámbula demuestra –según Sarmiento- su incapacidad para decodificar las densas redes que traman los acontecimientos que vive la República Argentina luego de la caída de Rosas, puede fundamentar su conocimiento sólo recurriendo a la magia. Y esto lo relaciona Sarmiento con sus cualidades personales y sus ‘disposiciones innatas a la superchería’ que lo tienen inmerso en una red de artimañas. Alberdi aparece en la escena de la ‘Somnámbula’ tanto en el lugar del engañado, como en el lugar del que engaña y esto con el único fin de ocultar, tras ese juego de espejos, su ‘imposibilidad de llegar a la realidad’.

La realidad, para Sarmiento, no es la realidad material sino la realidad de las relaciones entre los hombres. Y respecto de ella –por oposición a Alberdi- cree poseer un saber certero, un conocimiento ajustado y un manejo técnico sostenido en una hermenéutica compleja de la situación, que a su antagonista-según su modo de ver- le falta por completo. Este saber técnico le permite realizar previsiones que Alberdi necesita justificar mediante la apelación a la magia magnética o que sólo puede explicar fundamentándose en ella. Solamente con saber leer la realidad –que Sarmiento pone entre paréntesis: ‘Urquiza ya se había pronunciado’- el recurso a la magia se vuelve superfluo y la única verdad que puede arrojar su encuentro con la somnámbula es la de su propia mentira. Con este espíritu, Sarmiento escribe en su primera “Ciento y Una”: “La verdad verdadera, Alberdi, es la de su carta-mentira.” (CyUI: 161) reforzando así su concepción de la verdad: no como adecuación a lo real o al mundo de las cosas, sino como el efecto verdadero que una emisión humana puede tener en otros hombres.

La técnica que posee Sarmiento y que le permite prever el descalabro, es la que le falta a Alberdi y que, entonces, busca suplir con la fe en la magia y enmascarar con la apelación ‘hipócrita’ a la ciencia. Es justamente en ese punto en que este muestra su falta de virtud, ya que el ciudadano ideal es aquél que, interesado por la vida común, se interesa por comprender su dinámica y sus mediaciones, y por insertarse en ellas de forma adecuada. De alguna manera, Alberdi ha olvidado la mediación del mundo humano o común y ha querido saltar por encima de él, conectándose directamente con la divinidad y, gracias a ello, ha perdido sus cualidades políticas.

Cuando Hannah Arendt analiza el destino de la esfera pública en las modernas sociedades de masas, alude justamente a la carencia de mediación resultante de la decadencia del mundo común, que une y a la vez diferencia. Para ello, utiliza la metáfora de la sesión de espiritismo y del ‘truco mágico’:

La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre el otro, por decirlo así. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su morder para agruparlas, relacionarlas y separarlas. Esta extraña situación asemeja a una sesión de espiritismo donde cierto número de personas sentado alrededor de una mesa pudiera ver de repente, por medio de algún truco mágico, cómo ésta desaparece, de modo que dos personas situadas una frente a la otra ya no estuvieran separadas, aunque no relacionadas entre sí por algo tangible (Arendt, 1993: 62).

La relación entre sesión de espiritismo y sociedad de masas no es ociosa en Arendt, ya que ambas requieren de un hombre-instrumento que ceda su condición humana a los encantos de la conducta producida en serie y carente del sentido de lo común característico de la pluralidad. Es por eso que la alusión al ‘truco mágico’ en el que desaparece la mesa-mundo que reúne y a la vez diferencia a los seres humanos entre sí, refiere a la indiferenciación y falta de reflexión que caracteriza tanto a la magia como a la masa. La sociedad de masas, carente de mediaciones, retrotrae a sus miembros a un ámbito pre-político, no-humano, sobrenatural y los condena a una ignorancia fundamental: la relativa a los asuntos humanos.

Sarmiento ostenta con orgullo el conocimiento sobre esos asuntos, pero sobre todo se considera con autoridad para explicarlos asumiendo así el papel del crítico o del intelectual reflexivo. El final de la analogía del carro es ilustrativa de ello:

La catástrofe del nuevo Hipólito ha sobrevenido, y a los curiosos reunidos en torno de los caballos derrengados, el triunfador enclenque y el carro roto, me presento yo a explicarles la causa del desastre, y el espantajo que hizo desbocarse los caballos (*Campaña*: 66)

No habiendo podido detener a tiempo el desastre, a pesar de haberlo prevenido, Sarmiento se muestra como el que puede dar razones de ello. Explicar la causa del desastre consistirá, en gran parte, en exponer un importante defecto de Urquiza: no haber querido escuchar sus consejos. Quizás el desastre podría haberse evitado, pero el modo de proceder de Urquiza, ‘el triunfador enclenque’, no lo permitió.

### **1. d.- El despotismo y la dinámica de la adulación**

Sarmiento tomaba nota en su diario de campaña de los síntomas de despotismo que reconocía en Urquiza. Llegado a Montevideo, en noviembre de 1851, se entera que el general había terminado con el sitio de Oribe y que la ciudad había sido liberada. En medio de la alegría, de los encuentros con los protagonistas de los acontecimientos allí vividos y de los festejos, Sarmiento advierte que un solo hombre se rehusaba a visitarlo: se trataba de Diógenes Urquiza, el hijo del general y representante de sus asuntos en Montevideo<sup>32</sup>. En él Sarmiento verá despuntar los vicios del gobierno doméstico:

Este encargado de negocios hijo de su padre el gobernador a quien representaba, empezaba, por otra parte, a sublevarme el espíritu, viendo ya una especie de gobierno doméstico de familia, del cual no había ejemplo anterior a nuestras prácticas (*Campaña*:84).

---

<sup>32</sup> Rosas había partido para Entre Ríos unos días antes de la llegada del *Médicis*, el barco que traía a Sarmiento a Montevideo.



La extensión del gobierno de la casa a los asuntos de interés público resultaba inadmisibles para Sarmiento y para los letrados de su generación, porque significa la intromisión de la dinámica del *oikos* -en la que reina la desigualdad y el poder de uno solo sobre los otros- en el ámbito común en el que, según los principios republicanos profesados por Sarmiento, debe reinar la igualdad. Este rechazo al despotismo ya se encontraba en Aristóteles que, en su *Política*, distingue claramente el poder del amo en el ámbito familiar, en el que impera la desigualdad, y el poder del ciudadano en el ámbito común, regulado por la *isonomía*. Caracteriza al gobierno de la casa como una monarquía en la que el hombre gobierna monárquicamente sobre sus esclavos y sus hijos, y políticamente sobre su esposa, manejando una ciencia precisa, que consiste en saber servirse de ellos para administrar correctamente los asuntos domésticos (*Pol.*, 1255a). El tipo de gobierno que el amo o patrón (*despotès*) ejerce respecto de sus esclavos adquiere específicamente el nombre de ‘despótico’ (Bobbio, 2008: 483) y se basa en la desigualdad natural entre el gobernante y el gobernado.

La tiranía, por su parte, es un régimen en el que, según Aristóteles, en lugar de atender al bien común, se ejerce el mando atendiendo el interés particular del que gobierna (*Pol.*, 1279a). El tirano es aquel hombre cuya parte inferior del alma no ha conseguido dominar a la inferior. Es un ser pasional y la pasión perversa por excelencia para un griego es el enriquecimiento personal. Es decir que el tirano es aquél que está imbuido en la lógica dineraria. En términos aristotélicos, estaría dominado por una crematística antinatural.

La conservación de la tiranía se produce por muchos medios, entre los cuales se cuenta el cuidado en “truncar a los que sobresalen y suprimir a los orgullosos; no permitir comidas en común, ni asociaciones, ni educación, ni ninguna cosa semejante, [...] debe procurar que los que residen en la ciudad estén siempre visibles” (*Ídem*: 1313b), además de ejercer una vigilancia atenta de todos los actos, reuniones, acercamientos que se produzcan entre los hombres, para lo cual el tirano hace uso de espías o ‘confidentes’. Si el tirano quiere perpetuarse deberá también ocuparse de interrumpir los lazos de amistad entre los hombres y lograr enemistarlos, que se calumnien y se sospechen unos a otros. Por último, deberá ocupar a los hombres en trabajos cotidianos, para evitar su acción y

eventual revuelta. Esto corresponde, en definitiva, a los tres objetivos de la tiranía: lograr que los súbditos piensen lo menos posible, que no confíen en nadie, no tejan lazos de amistad ni posean estima alguna de sí mismos, y finalmente que se encuentren imposibilitados de actuar (*Ídem*: 1314a).

La extensión del gobierno doméstico al ámbito público no fue lo único que alarmó a Sarmiento, sino que a eso se le sumaron una serie de indicios que señalaban en Urquiza una modalidad ‘tiránica’, similar a la de Rosas y a la que había reconocido en Facundo Quiroga. Por un lado, el hecho de no haber querido entrar a la ciudad de Montevideo luego de liberarla, instalando su campaña en las afueras de la misma y recibiendo allí a los diferentes ministros, embajadores y generales con los que tenía que discutir asuntos relativos a la vida común (*Campaña*: 85), demostraba –según Sarmiento– una ostentación de superioridad y de distancia caprichosa que poco tenía que ver con la vida republicana.

Según la definición estipulada por Montesquieu a partir de la idea que ‘tienen los hombres menos instruidos’<sup>33</sup> de las tres especies de gobierno (republicano, monárquico y despótico):

---

<sup>33</sup> El recurso a la ‘comprensión de término medio’ o pre-comprensión vaga de ciertos fenómenos a los que se busca formalizar –comprensión que de por sí es una realidad, o un *factum* (Heidegger, 1995: 15) es utilizada con fluidez por los letrados del siglo XIX entre los que se puede contar a Sarmiento. Partir del hecho cotidiano, de la anécdota o de la percepción vulgar para ‘ascender’ a la explicación de los fenómenos parecía ser una forma institucionalizada de introducir la reflexión y así validarla. Constant, en su conferencia acerca de la libertad de los antiguos y de los modernos parte de la idea que un francés, un inglés o un norteamericano común tiene acerca de la libertad, para realizar la distinción entre ‘antiguos’ y ‘modernos’ (1874:260). Por su parte, Guizot, cuando se propone llegar a una definición de la noción de ‘representación’ apela al mismo recurso, pone en escena al ‘hombre común’ y le pregunta cuál es el motivo por el que elige a sus representantes (1880: 130). Tanto en el caso de Montesquieu como en el de Constant o Guizot, la comprensión de término medio no se equivoca y resulta ser la pieza de verdad fundamental que guía la ‘reflexión verdadera’ en oposición al palabrerío de publicistas y doctores considerados en general como embajadores de falsa ciencia o reputados de escolasticismo vacío. Ya Locke sostenía, con respecto a esta ‘comprensión de término medio’: “¿no, acaso, sucede con frecuencia que un hombre de capacidad normal entiende muy bien un texto sagrado o una ley que ha leído, hasta que consulta a un expositor o a un abogado, quienes [...] acaban de manera que las palabras nada significan, o que signifiquen lo que a ellos les venga en gana?” (Locke, 1956: 491) El interés de Sarmiento por escuchar al ‘hombre común’ y por extraer conclusiones de diversas fuentes, incluida la del ‘hombre común’ se encuentra en consonancia con este hábito intelectual que establecía una continuidad –interrumpida por la especialización y la ciencia disciplinada– entre ‘saber vulgar’ y ‘saber experto’. Pareto por su parte, sostendrá: “la interpretación vulgar tiene generalmente más importancia que la de los teóricos. Para el equilibrio social, es bastante más apremiante saber lo que el vulgo juzga como *virtud* que conocer lo que al respecto piensan los filósofos” (1968: 15) En cuanto a perspectivas recientes acerca de la relación entre ‘saber vulgar’ y ‘saber experto’, tanto la noción de ‘*rumor social*’ de Angenot (2010) como la de ‘mundo de la vida’ de Habermas (2002, 1999) intentan reencontrar las vías de conexión entre ambos que la esquemática sistémica disciplinar ha interrumpido. Sostiene Angenot: “Mi proyecto busca sacar a la luz esta

el gobierno republicano es aquél en que el pueblo, en su totalidad o solamente una parte de él, tiene el poder soberano; el monárquico, aquel en que gobierna uno solo, pero por leyes fijas y establecidas; mientras que en el despótico, uno solo, sin ley y sin regla, conduce todo por su voluntad y su capricho (Montesquieu, 2007: 36).

Sarmiento reconocía en las actitudes de Urquiza el gobierno despótico, el de la voluntad y el capricho personal que no respeta regla alguna y no está sometido a ninguna ley. Veía en la dinámica de mando que generaba al oficial orgulloso e individualista, inflado de amor propio y regido únicamente por la arbitrariedad de sus intereses particulares. Por otro lado, veía instaurarse el principio del temor, característico del despotismo (Montesquieu, 2007: 56), hecho por el que se termina de convencer de que Urquiza es, efectivamente, ‘el segundo tomo de Rosas’.

Sarmiento relata que el general tenía a su lado la compañía permanente de un enorme perro, llamado Purvis<sup>34</sup>, que “muerde horriblemente a todo el que se acerca a la tienda de su amo” (*Campaña*: 85) según la consigna básica, a menos que reciba la voz de mando de Urquiza impidiéndolo. Esto resulta para Sarmiento un recurso inaudito, ya que genera en sus visitantes una sensación de terror nada

---

interdiscusividad generalizada de fines del siglo XIX, y volver a poner en comunicación lógica y temática los espacios sublimes de la reflexión filosófica y la literatura audaz e innovadora con el campo trivial del slogan político, la canción de café concert, y la comicidad de las revistas satíricas, de las bromas sobre los militares y de las ‘gacetillas’ de la prensa popular” (Angenot, 2010: 25) Por su parte, Habermas, al proponer un modo de abordaje que contrarreste la pérdida de sentido provocada por la monetarización y burocratización del mundo de la vida insta a “(a)lumbrar los procesos de desaprendizaje [...] desde una crítica a las deformaciones que se fundan en la utilización selectiva de un potencial de racionalidad y entendimiento que otrora fuera accesible, pero que yace sepultado. Al teórico, lo mismo que al lego, el mundo de la vida le está ‘dado’ por de pronto como su propio mundo de la vida [...] Sólo bajo la presión de un problema que nos sale al paso quedan arrancados importantes fragmentos de ese saber de fondo de la modalidad de familiaridad incuestionada con que nos eran presentes, y son traídos a la conciencia como algo de lo que necesitamos cerciorarnos. [...] Ningún científico social puede hacerse con la totalidad del saber de fondo determinante de la estructura del mundo de la vida (Habermas, 1999: 568/569)

<sup>34</sup> Urquiza llama *Purvis* a su perro en honor al jefe naval inglés Purvis, que llega al Río de la Plata en 1843 (Sarmiento, 2005: 241n). Este almirante “...simpatizó con la defensa de Montevideo en los principios del sitio, y contribuyó a su sostén contra Oribe. En honor del anciano y simpático almirante, la batería que defiende la puerta principal de la línea de defensa se llamaba Purvis” (*Campaña*: 85).

infundado, teniendo en cuenta que el perro mordió a más de un conferenciante<sup>35</sup>.

Gracias a esos indicios, afirma:

empecé a ver confirmados recelos que traía desde Chile, y resuelto a seguir el plan de vida política que he seguido siempre, que consiste en conservar ilesa la dignidad de hombre, como la única arma que pueda oponerse al despotismo personal, resolví no ir a Entre Ríos, ni acercarme al perro Purvis (*Campaña*: 86).

El despotismo tiene que lograr, para poder establecerse y perdurar, la eliminación de todas las personalidades destacadas, sobresalientes y orgullosas, ya que “(p)ersonas capaces de estimarse mucho a sí mismas, estarían en condiciones de hacer una revolución. Es necesario que el *temor* aniquile toda valentía, y apague hasta el menos sentimiento de ambición” (Montesquieu, 2007: 56). La dignidad que ostenta Sarmiento y su propia autofiguración como hombre orgulloso y valiente, es lo que le permite legitimarse como ‘defensor de la república’ en contra del despotismo y la tiranía. Su resistencia a encontrarse con el general proviene de esta fuente de desprecio hacia los hábitos de despotismo que ve despuntar en él y que lo previene acerca de la confianza que toda una generación de argentinos ha puesto sobre su figura.

Sin embargo, la resolución de no acercarse a Urquiza es cuestionada por sus compatriotas, entre los que se encuentran Alsina y Vicente López. Ellos insisten en que visite al general y lo asesoren sobre el modo de acercarse a él para lograr su cometido, que consiste en presentarle el resultado de sus reflexiones, fruto de su amplia perspectiva de la situación actual de la República Argentina. En Montevideo, Vicente López realiza una breve descripción del modo en que es posible proceder con Urquiza para que escuche el consejo:

‘Es un hombre manejable, me decía, con tal que se halague su amor propio, y, al insinuarle las ideas, se le haga comprender que es él mismo quien las ha formulado y hecho nacer. Se necesita sólo un poco de sagacidad, de maña, de *souplesse*, para manejarse. Yo le he hablado con la mayor libertad, díchole las cosas más delicadas, mezclándolas con elogios

---

<sup>35</sup> Sarmiento hace la lista de los mordidos por Purvis, entre los cuales se encuentran su secretario, el comandante de uno de sus cuerpos, su hijo, “y cientos más”. Luego relata: “El general Paz, al verme de regreso a Buenos Aires, su primera pregunta confidencial fue: ¿No lo ha mordido el perro Purvis? -Porque no ha podido morderme, general, le contesté, es que me ve usted aquí” (*Campaña*: 85).

de su valor, de su penetración, y, sobre todo, desenvolviéndole sus vastos planes, ocultos hasta hoy, por no ser llegado el momento de manifestarlos' (*Campaña*: 88)

Sarmiento transcribe estas palabras de López en su *Campaña* para confirmar su diagnóstico: efectivamente Urquiza, al estimular el régimen de la *adulación*, estaba comportándose como el tirano aristotélico y participando de esa dinámica de la demagogia que comparten las desviaciones de la monarquía (la tiranía) y de la república (la democracia): “el adulator es honrado en ambos regímenes: en las democracias el demagogo (el demagogo es adulator del pueblo), y entre los tiranos los que se comportan con ellos de manera humillante, lo cual es obra de la adulación” (*Pol.*, 1313b). El adulator es malo porque nadie que tenga nobleza o virtud podría sucumbir a una actividad tan humillante. Las palabras de López son citadas, entonces, para realzar la propia virtud de Sarmiento, como hombre independiente, que no se deja engañar por las exigencias de la adulación. De esta manera, se convierte en un hombre no querido, despreciado, lo que constituye un orgullo para aquel que ve con los ojos de la virtud republicana las desviaciones de la tiranía. Sostiene Aristóteles: “es propio del tirano que no le agrada nadie respetable ni independiente, pues pretende ser él el único así; el que actúa con dignidad y libertad priva a la tiranía de su preeminencia y de su carácter despótico, por tanto los odian como aniquiladores de su poder” (*Ídem*: 1314a).

Las prevenciones de López se ubican en las antípodas de los principios políticos que profesaba Sarmiento, alejados de los parapetos de la adulación que según la versión de su amigo debían rodear las relaciones entre el consejero y el jefe. Ya en sus *Recuerdos de Provincia* había señalado su fuerte identificación con la figura del que actúa digna y libremente, enunciando la verdad a pesar de las reglas del decoro y cuestionando las frivolidades de su sociedad, hecha de disimulos, hipocresías y culto a las apariencias:

Dejo a un lado las muchas palabras descorteses y ofensivas que debieron escaparse de mi pluma, joven, ardiente en la lucha, sensible a las ofensas, poco ceremonioso para decir la verdad. Había una causa todos los días, de todas las horas, que destilaba su veneno lento para exacerbar mi espíritu y predisponerlo a endurecerse contra las resistencias. Nada hay que pula

tanto la rudeza del escritor público, como la frecuencia de la sociedad para la cual escribe. El cortesano<sup>36</sup> Voltaire tenía encantada a la nobleza entre la cual vivía, y no era cáustico sino para el sacerdocio con quien no trataba. El solitario Rousseau, por el contrario, ha dicho las verdades más crudas y conservando su independencia selvática, en medio de la sociedad más frívola. Yo me he mantenido seis años en el aislamiento, para no dejarme influir por las ideas ajenas, y este es el sacrificio más duro que me imponía (Sarmiento, 1948: 204/205)

Las influencias a las que alude Sarmiento generan la corrupción de la virtud, gracias al miedo y a la cobardía que este trae aparejados<sup>37</sup>. La vida social – asociada en Sarmiento, a partir de Rousseau, a la vida cortesana- impone reglas estrictas que tiranizan el orgullo individual, constriñendo a ajustarse al juego especular de las buenas maneras por miedo al rechazo o a la ‘no pertenencia’. Sarmiento se revuelve contra esos ‘vicios cortesanos’ anclados en las apariencias en nombre de una verdad que tiene en el modelo republicano de comunión humana -basado en la sinceridad, la igualdad y la confrontación sin ambages de ideas y argumentos- su soporte y fundamento.

Mariano Larra, un polemista español citado por Sarmiento y Alberdi en sus cartas polémicas y leído por ellos en sus años de juventud<sup>38</sup>, escribe en “Sátira contra los vicios de la corte”:

---

<sup>36</sup> Norbert Elias, para mostrar la caracterización que en el siglo XVIII se hacía de la vida de la corte, cita un extracto del artículo de Zedler, escrito en 1736, ‘Corte, cortesía y cortesano’, del cual reproducimos un fragmento que consideramos relevante: “Las cortes de los grandes señores son como escenarios en los que cada uno trata de labrar su fortuna. [...] Lo mejor para ello es hacer creer al otro que se está dispuesto a servirle en todo momento y con todas las fuerzas, aunque muchas veces no tengamos tal inclinación o no queramos por muy buenas razones. Para esto está la cortesía [...] En realidad, habrían de ser la habilidad y la virtud las que nos ganasen la estima de los hombres, pero ¡cuán pocos son quienes esto reconocen! [...] Solo lo que es perceptible por los sentidos es lo que llama la atención de los hombres superficiales” (Elias, 1987: 62)

<sup>37</sup> Montesquieu realiza en *Del Espíritu de las Leyes* un retrato del ‘carácter de la mayoría de los cortesanos’ del sistema monárquico -en el que la virtud no es el resorte principal- subrayando las diversas prácticas basadas en el culto por las apariencias, entre las cuales se encuentra la adulación: “La ambición en la ociosidad, la bajeza en el orgullo, el deseo de enriquecerse sin trabajo, la aversión por la verdad, la adulación, la traición, la perfidia, el abandono de todos los compromisos, el desprecio por los deberes del ciudadano, el temor hacia la virtud del príncipe, la esperanza en sus debilidades, y más aún que todo esto, el perpetuo ridículo arrojado sobre la virtud” (2007: 53)

<sup>38</sup> La importante influencia de Mariano Larra en los escritos de juventud de Sarmiento y Alberdi es analizada por Verdevoye en el capítulo “Costumbrismo” (1963: 79-101) Allí sostiene que el escritor español es uno de los primeros maestros de Sarmiento y remarca que el pseudónimo de Alberdi (“Figarillo”) en el periódico *La Moda* de Montevideo representa un homenaje a él, ya que el propio Larra usaba en sus publicaciones periódicas el pseudónimo “Fígaro”. Por otra parte Verdevoye observa la influencia que el uso de la ironía –tan común en los escritos de Larra- tuvo en ambos, a la vez como herramienta polémica y como receta en contra del sentimiento trágico de la vida (Verdevoye, 1963: 94).

¿Qué haremos por acá los que ignoramos  
el fraude, y la lisonja, y la mentira,  
y los que por orgullo no adulamos?

Vibrar no sé para adular mi lira,  
ni aguantar supe nunca humillaciones;  
la voz entonces de mi labio espira.  
¿Qué suerte haré yo aquí con mis renglones,  
yo que el humo jamás echo a ninguno  
del incienso vertido en mis borrones?

La perspectiva de Larra es similar a la de Sarmiento, en tanto ambos se ubican en una posición intermedia, en un ‘entre’ el *adentro* y el *afuera*. Esta posición intermedia les permite percibir la dinámica de las apariencias que los rodea, el ‘adentro’ –representado en la *Campaña* por López y sus artilugios de adulación respecto de Urquiza- y a la vez revolverse contra ellas, denunciándolas y cuestionándolas, desde ‘afuera’<sup>39</sup>.

La adulación ha sido fuertemente criticada como procedimiento en la dinámica de la ciudad, sobre todo en el *Gorgias*<sup>40</sup> de Platón. Allí se la liga a la retórica y se la ubica entre los existentes más irreales y nocivos, excluyéndola del ámbito del arte o *techné*. Sócrates, dirigiéndose a Gorgias, sostiene:

Me parece, Gorgias, que existe cierta ocupación que no tiene nada de arte, pero que exige un espíritu sagaz, decidido y apto por naturaleza para las relaciones humanas; llamo adulación a lo fundamental de ella. [...] La retórica es la parte de la adulación que se describe como [...] un simulacro de una parte de la política. [...] La adulación [...] se divide a sí misma en cuatro partes e introduce cada una de estas partes en el arte correspondiente, fingiendo ser el arte en el que se introduce; no se procura del bien, sino que, captándose a la insensatez por medio de lo más agradable en cada ocasión, produce engaño, hasta el punto de parecer digna de gran valor (*Gorg.*, 463a-b).

Las cuatro partes a las que refiere Platón son las que gobiernan el cuerpo, la gimnasia y la medicina, y las que gobiernan el alma de la ciudad, la legislación

---

<sup>39</sup> En *Gorgias*, Platón pone en boca de Sócrates el siguiente consejo dirigido a Calicles: “es preciso huir de toda adulación, la de uno mismo y la de los demás, sean muchos o pocos, y [...] se debe usar siempre de la retórica y de toda otra acción a favor de la justicia (*Gorg.*, 527c,d)

<sup>40</sup> Para un análisis minucioso de la estructura y los temas fundamentales del *Gorgias* de Platón, véase Jaeger, 1962: 511-548

y la justicia. La adulación penetra en cada una de ellas y en cierto modo usurpa el arte que las caracteriza, haciéndose pasar por él y halagando la sensibilidad de las partes en lugar de apuntar a su verdadero desarrollo.

En la dinámica de la adulación se encuentra incluida la retórica, definida como ‘un simulacro de una parte de la política’. Esto quiere decir que la retórica es la emulación del arte que corresponde -en el gobierno del alma de la ciudad- a la justicia, y que halla su correspondencia -en el gobierno de la salud del cuerpo- con la medicina. El simulacro de la medicina es el arte culinario, por eso Platón compara a este con la retórica. El arte culinario tiene como objetivo halagar el sentido del gusto proyectando así una imagen que confunde a los hombres, haciéndolos preferir el simulacro de salud, a la salud verdadera que ofrece la medicina. Esta última está obligada, por el objetivo que la anima, que es el de lograr la salud del cuerpo, a prescribir tratamientos dolorosos e ingratos, por lo que los hombres, guiados por sus apetitos y su sensibilidad, la desprecian en pos de los halagos de la cocina.

La crítica a la retórica se justifica, según Calongue Ruiz, por el hecho de haberse generalizado en la política ateniense una deformación de la verdadera práctica política en manos del *rhétor*, término que designaba en griego tanto al orador como al político:

Un orador hábil era, en consecuencia, un político poderoso; o dicho de otro modo, el único medio de llegar a ser un ciudadano influyente lo proporcionaba, casi con exclusividad, la retórica. No era difícil confundir oratoria y política. [...] No debe, pues, extrañarnos que Platón haya atacado conjuntamente a la retórica y a la política ateniense; con más precisión, que haya atacado a la política a través de la retórica (Calongue Ruiz, 2007: 12).

Considerar a la retórica, y por medio de ella a la política, un ‘simulacro’ significa algo distinto que ligarlas al mundo sensible o mundo de las apariencias. La copia sensible participa de la idea, modelo o ‘paradigma’, por ello, aunque sea de forma débil y degradada, tiene relación con el ser. El simulacro, en tanto, cuestiona la noción misma de ‘copia’ y ‘modelo’ al pasar, como sostiene Deleuze (1994) por encima de la idea y no tomarla como referencia ontológica. “Las copias son poseedoras de segunda, pretendientes bien fundados, garantizados por



la semejanza; los *simulacros* están, como los falsos pretendientes, contruidos sobre una disimilitud y poseen una perversión y una desviación esenciales” (Deleuze, 1994: 258). Las copias participan de un cierto orden del ser por el que pueden orientar su existencia o a partir del cual pueden dirigir sus acciones, en cambio el simulacro está condenado a circular infinitamente por el mundo pleno de la degradación sin participación. El simulacro, pura existencia en la temporalidad inmanente y pura contingencia “oculta una potencia positiva que niega el *original*, la *copia*, el *modelo* y la *reproducción*” (Ídem.: 263).

Para Sarmiento, sin embargo, el simulacro es el máximo desatino de la voluntad pervertida, arbitraria y caprichosa. El simulacro de autoridad que representa Urquiza, el modo en que construye su legitimidad, la forma en que trata a sus colaboradores y allegados, quebranta todas las reglas del *ethos* republicano e indica una vuelta al pasado que aquél no estaba dispuesto a permitir.

## **2. El líder y el intelectual como consejero**

### **2. a.- El intelectual como consejero**

Contraria a los vicios de la adulación, y capacitada para romper el hechizo del simulacro, la práctica del consejo se impone en la agenda de Sarmiento. Su compromiso con el ‘carro destartelado’ comandado por Urquiza, que es el que conduce el destino de la organización de la República Argentina, lo obliga a intentar –a pesar de sus reservas- vías de conexión basadas en la dinámica consejero-jefe<sup>41</sup>.

Pocock, siguiendo a Ferguson, señala la importancia que tuvo el análisis de la figura del humanista como consejero del príncipe en el desarrollo de una conciencia cívica en Inglaterra, tradición continuada por el Parlamento como institución encargada de preservar la libertad y de mediar entre la autoridad y la comunidad:

el humanismo inglés desarrolló su conciencia cívica proyectando la imagen del humanista como consejero de su príncipe. En la medida en que el

---

<sup>41</sup> Véase Raimondi (2005: 13-22)

humanista es considerado desde esta perspectiva, poseía [...] una conciencia y una disposición al conocimiento de las que el príncipe carecía, la relación asociativa entre ambos deparaba a este una virtud propia, es decir, una capacidad individual para participar en la acción de poder y le permitía dar un paso en dirección a la imagen aristotélica del ciudadano (Pocock, 2002: 415).

Sarmiento, de algún modo, está intentando cumplir con Urquiza su papel de consejero, siguiendo así la tradición que concebía a los letrados como aquellos susceptibles de tener una perspectiva general de las cosas, ‘desde el llano hacia lo alto’ y ‘desde lo alto hacia el llano’, como decía Maquiavelo. Como mediadores entre el príncipe y el pueblo, funcionaban a la vez como representantes de sus respectivos condados o burgos ante el príncipe y como consejeros de este, adquiriendo así un tipo de saber intermedio inestimable para suplir lo que el príncipe, desde su altura, no alcanzaba a vislumbrar y lo que el pueblo, desde la llanura, no podía articular. Sarmiento intenta llevar adelante sus principios teniendo *in mente* una versión algo *aggiordada* del príncipe de Maquiavelo, necesitado de verdadero consejo y no del alimento de los aduladores.

Reconoce que gracias a su función de consejero puede representar un importante papel en el curso de los acontecimientos de la República Argentina, ya que por sus viajes, sus estudios, su experiencia, su penetrante perspectiva y su capacidad para estar atento tanto a lo que pasa con el pueblo como a lo que pasa en las esferas de mando, posee ese conocimiento general que a Urquiza, necesariamente, le falta. El consejero-intelectual posee un ‘saber intermedio’ que le permite acceder a la estructura y dinámica de los acontecimientos. Esto es posible gracias a ese ‘don de perspectiva’ que Maquiavelo describía comparando al consejero con el artista:

así como quienes dibujan el paisaje se sitúan en el punto más bajo de la llanura para estudiar la naturaleza de las montañas y de los lugares elevados, y para estudiar la de las bajas planicies ascienden al punto más elevado de los montes, de la misma forma, para conocer bien la naturaleza de los pueblos, es necesario ser príncipe y para conocer bien la de los príncipes es necesario formar parte del pueblo (Maquiavelo, 2007: 34)

El único que puede acompañar y ser testigo de esa doble perspectiva es el consejero, que logra -en ese vaivén entre la altura y la planicie- construir una mirada compleja e idealmente completa de los intrincados asuntos humanos. Como tiene la posibilidad de ubicarse en los dos extremos del poder, puede – desde el llano- identificarse con el pueblo y –desde la cima- con el príncipe, es decir, con el poderoso. Pero Sarmiento sabía que el acercamiento al general mediado por la economía del consejo no iba a ser fácil. Si quería convertirse en consejero de Urquiza e ilustrarlo acerca de los hechos y de las opiniones compartidas por la mayoría de los argentinos interesados en el porvenir de la República, tendría que ceder ante las ‘debilidades del general’ a pesar de sus reservas. Las debilidades señaladas por López –y que luego Sarmiento reconocerá no ser tales- aluden al amor propio, a la vanidad, al ego de Urquiza, susceptibles de ser influenciadas por la adulación.

Con el propósito de acercarse eficazmente al general, Sarmiento decide tomar en cuenta los señalamientos de su amigo López y respetarlos –dado que la necesidad pública lo demandaba- en el encuentro con Urquiza a producirse en Entre Ríos. En el apartado de la *Campaña* titulado ‘Gualeguaychú’ el autor describe minuciosamente las circunstancias que rodearon el crucial encuentro: el aspecto físico de su interlocutor, sus ademanes, su vestimenta, el timbre de su voz, el modo de referirse al medio circundante, sus hábitos. Encuentra en él ciertas maneras campesinas, le critica la costumbre de llevar siempre el sombrero puesto, lo que le obliga a sostener la cabeza de un modo que le recuerda a los paisanos de la campaña. Le reconoce la virtud de poder llevar el poncho y el frac con la misma y natural elegancia, y remarca: “Nada hay en su aspecto que revele un hombre dotado de cualidades ningunas, ni buenas ni malas, sin elevación moral como sin bajeza.” (*Campaña*: 117)

Ante él, Sarmiento dice cumplir con lo convenido: se presenta humildemente, reconoce que su propósito “era conocer al hombre en quien estaban fijadas nuestras miradas y nuestras esperanzas” (*Ibíd.*) y habla de su tarea como escritor de *Argirópolis* y *Sud América*, publicaciones destinadas “a predisponer la opinión a favor del hombre llamado por las circunstancias a dar en tierra con la tiranía de Rosas” (*Campaña*: 118).

El punto central del relato refiere al momento en el que, claramente, Sarmiento ve fracasar su intento de hacerse escuchar por el general. A pesar de haberse prestado a desgano al simulacro de la adulación y de haber abrevado en su fuente para ganarse los favores del general descubre que este es tan incólume a los consejos sinceros, como a los consejos revestidos por el disfraz de la adulación. Revela así que su amigo López no había sido el engañador sino el engañado, y que el general no había escuchado ninguna de sus reflexiones, ni seguido ninguno de sus consejos, y sólo se había guiado por su instinto:

Quando yo oí hablar al general de muchas cosas que López creía haberle hecho comprender bajo una nueva faz, como si nunca hubiese oído una palabra en contra de su idea o su instinto primero, medí el abismo que estaba abierto para la República (*Campaña*: 118).

Las palabras del general le revelan a Sarmiento el verdadero lugar en el que este se encuentra. La escena matriz no corresponde a la del consejero adulador y su príncipe engañado, tal como lo suponía López. En el análisis de la dinámica de la adulación que realiza Foucault (2009a) se advierte una diferencia importante en el trato que el tema tiene en el *Gorgias*, o en *La Política* respecto de los textos helenísticos y romanos. En estos ya no se trata el problema en términos de la adulación del enamorado respecto al joven, o del *rethor* respecto del pueblo, sino más bien en términos de la corrupción que provoca la adulación en manos del consejero, alguien que está en una posición social inferior a su dirigido y que recibe un estipendio por esa tarea. Se produce para Foucault una notable inversión social del director respecto del dirigido que plantea, además el problema político más general de la dirección moral del Príncipe (Foucault, 2009a: 361/362).

El esquema general de la adulación -adversaria moral de la enunciación de la verdad, o parresía del ‘buen consejo’- está basado en una dinámica gobernada por el adulador, en el que el adulado queda, por decirlo así, en el lugar de la víctima engañada. Contrariamente a lo que ocurría con la tiranía aristotélica, en la que el adulador ocupaba un lugar humillante y subalterno respecto del tirano, corrompiendo su virtud por el miedo y la cobardía, el esquema de la adulación que señala Foucault, articulado en los textos helenísticos y romanos, tiene al príncipe adulado como subordinado al adulador:

El adulator [...] es quien impide que uno se conozca a sí mismo tal como es. Es quien impide al superior ocuparse de sí mismo tal como es. Es quien impide al superior ocuparse de sí mismo como corresponde. Tenemos aquí toda una dialéctica, si quieren, del adulator y el adulado, que hace que el primero, al estar por definición en una posición subordinada, se encuentre con respecto al superior en una situación tal que éste se sentirá impotente en relación con él, porque en su adulación va a hallar una imagen de sí mismo que es abusiva, que es falsa, que lo engañará y, por consiguiente, lo pondrá en una situación de debilidad con respecto al adulator y, por otra parte, con respecto a los otros y, en definitiva, a sí mismo. La adulación hace que el destinatario quede impotente y ciego (Foucault 2009a: 358).

Este esquema en el que el consejero adulator queda por encima del superior adulado, guardándose para sí el verdadero saber que le permite adquirir poder y creando al mismo tiempo para aquél una imagen distorsionada, es el que López cree estar practicando con Urquiza. Sarmiento advierte, sin embargo, que Urquiza no se ha dejado vencer por el esquema de la adulación, pero descubre además que tampoco aceptará las opiniones del ‘verdadero consejo’.

Maquiavelo advierte los peligros de la adulación, al punto de considerarla una ‘peste’ de la que es muy difícil defenderse. Para eso, el príncipe prudente deberá elegir cuidadosamente a los hombres sensatos a los que estará dispuesto a escuchar y a los que les pedirá la enunciación plena y libre de la verdad: “Ante estos consejos, y ante cada uno de los consejeros, debe actuar de manera que cada uno sepa que tanto más aceptado será cuanto más libremente se hable, pero fuera de ello no ha de querer escuchar a nadie” (Maquiavelo, 2007: 130). La elección del buen consejero es esencial para la ilustración correcta del príncipe en temas de los que necesita consejo, por lo que en ella demuestra el príncipe su prudencia, que posibilitará la enunciación de la palabra verdadera proveniente del consejero elegido.

Muchos piensan que el príncipe que da de sí esta impresión de prudente no es tal por su propia naturaleza, sino por los buenos consejos de los que tienen alrededor. Tales personas se engañan, porque hay una regla general que no falla nunca: un príncipe que por sí mismo no sea sabio, no puede recibir buenos consejos, a no ser que se ponga enteramente en las manos de un hombre prudentísimo que lo gobierne en todo. En este caso podría ocurrir, pero duraría poco, ya que el que gobierna por él le arrebataría el Estado. (Maquiavelo, 2007: 131)

La prudencia del príncipe es, pues, la fuente de la dinámica del buen consejo y la única que puede impedir el dominio del esquema de la adulación. La disposición a escuchar el consejo proviene de la previa selección del consejero sensato, que enunciará la verdad sin ambages y no necesitará –gracias a esa previa delimitación y selección que asegura la legitimidad de su palabra- apelar a la adulación como medio de hacer llegar el mensaje, consejo u opinión. El príncipe deberá servirse siempre del consejo, escucharlo y requerirlo, pero la fuente de ese consejo tiene que ser cuidadosamente seleccionada para no caer en el abismo sin fondo del engaño que proviene de la adulación.

Sarmiento no había sido elegido consejero por Urquiza sino que creía estar destinado a asumir ese rol gracias al mérito de su experiencia, su saber y sus cualidades personales (valentía, penetración en la dinámica de los acontecimientos, don de la palabra). Sin embargo, sus intenciones se ven rápidamente frustradas por la actitud del general frente a la exposición de sus ideas, que no le generaron ni admiración, ni curiosidad, ni el mínimo interés:

lo que más me sorprendió en el general es que, pasada aquella simple narración de hechos con que me introduje, nunca manifestó deseo de oír mi opinión sobre nada, y cuando con una modestia que no tengo, con una indiferencia afectada, con circunloquios que jamás he usado [...] quería emitir mi idea, me atajaba a media palabra, diciéndome: si yo lo dije, lo vi, lo hice, etc. (*Campaña*: 119)

Urquiza no permite la relación con el consejero ni admite la dialéctica de mutua ilustración que surge de la alianza entre la perspectiva del líder y la del consejero-intelectual. Esta cerrazón es interpretada por Sarmiento como una fatalidad, ya que reconoce allí esa prepotencia de la primera persona ‘yo lo dije, lo vi, lo hice’ que no acepta ninguna voz emitiendo una opinión válida o una perspectiva por él desconocida. Urquiza, al no dejarse exponer ‘sus intereses, la manera de obviar sus dificultades’ quedaba a merced –únicamente- de su capricho y orgullo personal.

La relación entre el consejero y el príncipe es rechazada de plano por Urquiza, que actúa así como el emperador Maximiliano del ejemplo de

Maquiavelo, quien “no tomaba consejo de nadie [...] jamás comunica a nadie sus planes ni acepta consejos ajenos” (Maquiavelo, 2007: 130). No deja hablar a Sarmiento ni se deja ilustrar por su perspectiva, subordinándolo en el encuentro al lugar del que escucha y debe aprender, desestimando así el rol auto-adjudicado de consejero que pretendía cumplir:

Nadie sabe, nadie podrá apreciar jamás las torturas que he sufrido, las sujeciones que me he impuesto para conciliarme, no la voluntad de aquel hombre, sino el que me provocase hablar, que me dejase exponerle sus intereses, la manera de obviar sus dificultades, el medio de propiciarse la opinión (*Campaña*: 119)

La función de consejero que pretendía cumplir Sarmiento –y que López había creído desempeñar mediante el recurso a la dinámica de la adulación- no fue aceptada por Urquiza y esto fue interpretado por Sarmiento como un signo de despotismo. La actitud que exigía Sarmiento de Urquiza era la del líder militar que escucha al consejero y lo autoriza a instituirse como la voz de los hechos y de la opinión general, dejándose guiar por sus orientaciones. Pero esta exigencia es sumamente criticable a los ojos de Alberdi, por dos razones. En primer lugar, el lugar de consejero de Sarmiento jamás fue solicitado ni otorgado por Urquiza. Sarmiento se creía destinado a esa función pero Urquiza no lo admitió en ella. En segundo lugar, la disposición del líder militar a escuchar los consejos de un publicista, habría redundado en una debilidad impropia, ya que el escenario de la guerra requiere de la fuerza, las armas y las estrategias, no de la palabra ilustrada y deliberativa.

Desde la perspectiva de Sarmiento, la persistencia de Urquiza en sus ideas, perspectivas y asertos, y su incapacidad de recibir consejo sólo podía indicar una cosa: el gobierno de la arbitrariedad de uno solo por sobre el del bien común. Si bien la obstinación del general molesta a Sarmiento por el hecho de no habilitarlo a exponerle sus orientaciones, le preocupa más la *obstinación misma* indicadora de una modalidad en la dirección de los asuntos comunes que ya había reconocido en el bosquejo de la figura de los caudillos trazado en *Civilización y Barbarie*.

## 2. b.- La práctica del consejo vs. La función de la palabra en la guerra

El 13 de octubre de 1852, Sarmiento publica en el diario *El Mercurio* de Chile, la “Carta de Yungay” dirigida a Urquiza<sup>42</sup>, en la que le expone, con respeto pero sin miramientos, los motivos de su ruptura. Una a una va enumerando las situaciones que lo obligaron a adoptar una posición difícil pero a sus ojos necesaria: la de denunciar los vicios de una figura que no se atuvo a la función para la que había sido llamado por las circunstancias ni se dejó guiar por el consejo de los que conocían el decurso de los acontecimientos y los medios por los cuales podían estos justificarse a los ojos de la opinión, sino que cometió el error de dejarse llevar por sus instintos. Sostiene Sarmiento: “He aquí, pues, señor, las consecuencias de *una sola falta*: no haber querido escuchar a sus amigos honrados” (“Carta de Yungay”: 276).

La actitud de Sarmiento frente a la situación vivida con Urquiza es interpretada por Alberdi como una herida a su inflamado amor propio e imputada a un error de interpretación de las circunstancias en las que se desenvolvía su accionar. Lo fundamental de sus argumentos a lo largo de las “Cartas” se nutre de esta interpretación. A los ojos de Alberdi –y de los que acompañaban sus actividades en el club de Valparaíso– el egotismo de Sarmiento, sus ínfulas como escritor y la imagen de sí que había construido gracias a su temprana autobiografía, nublaban su capacidad analítica, le hacían ver enemigos donde ya no los había y lo condenaban a persistir en el lugar de incansable agitador. Alberdi observa al respecto:

Usted llevó la esperanza de dirigir *por el consejo* al hombre que sin usted había organizado el plan de conspiración contra Rosas [...] Usted no fue interrogado, ni consultado como esperaba, y ese fue un delito de Urquiza, para usted. [...] El que había sabido obviar dificultades invencibles, para tantos poderes, ¿podía necesitar que se la diese [la ‘tutoría’] un escritor de periódicos, que jamás había figurado como hombre de Estado? (CII: 61-63)

---

<sup>42</sup> Zorraquín Becú cita el comentario que la publicación de la “Carta de Yungay” causó en el propio Sarmiento: “El 13 de octubre publica [Sarmiento] en ‘El Mercurio’ la famosa Carta de Yungay, el libelo contra Urquiza. ‘Lancé un panfleto’ –cuenta-, ¡qué rabia en Valparaíso! Días después confiesa que ‘la impresión que este escrito produjo fue por el momento desagradable’. Era el mismo ‘lenguaje usado contra Rosas’. No importa ‘lancé un arma de guerra, de destrucción contra el que invadía a Buenos Aires’ (1945: 54).



Desde esta perspectiva, Urquiza no necesitaba a su lado a ningún hombre de letras, menos a uno que no se había formado como hombre de Estado, es decir, que no había practicado el difícil gobierno de los asuntos públicos, sino que había ‘gastado’ sus esfuerzos en la escritura diaria exigida por la prensa. Alberdi carga la responsabilidad del desencuentro únicamente a la actitud desafiante y prepotente de Sarmiento, sin considerar en absoluto las faltas que podrían derivar de una figura de autoridad que se niega a escuchar lo que otros tengan para decirle. Y esto derivado de una sencilla razón: Urquiza, para Alberdi, es un militar, no un político. Como tal, cumple con la función asignada a la violencia, no a la palabra. Sigue estrategias militares, no estrategias retóricas, por lo que la *conversación* no producirá en él ninguna persuasión:

Llegado a Montevideo, usted declaró a sus amigos: ‘El general persiste en ser quien es y nadie en la tierra lo hará variar de su modo de ser’. ¿Usted había llevado, pues, la idea de cambiar en tres conversaciones al general Urquiza? ¿Y le hacía usted un defecto de que tuviese una voluntad, un carácter, una fe suyos, y no tomase como la cera el sello que quería darle un escritor que se creía hombre de estado porque había escrito periódicos? No estaría Rosas fuera del poder si hubiese tenido un rival de cera virgen, que tomase la figura de general romano, o general francés, según los deseos de este o aquel escritor que se propusiese amoldarle a su gusto (CII: 65).

Claramente expone Alberdi aquí sus ideas acerca de la naturaleza de la autoridad militar de Urquiza y sus supuestos acerca de la función de los escritores en la dinámica que los liga a ella. La caída de Rosas fue posible por la guerra, es decir, mediante el uso de la violencia, no de la palabra. En consecuencia, la pretensión de Sarmiento –que consistía en mantener una relación asociativa con el líder militar que emulara la del príncipe y el consejero letrado- es desestimada por Alberdi por su clara inadecuación. En la guerra no se conversa, se pelea y cualquier otra asociación entre líder y soldado que no sea la de la obediencia muda es actividad ociosa.

El general Urquiza no satisfizo las miras de influjo que llevó usted al ejército y éste fue el primer motivo de su odio contra él. ¿Cuáles eran sus miras? ¿Qué iba usted a hacer? ¿Qué llevaba usted al ejército? Su pluma, usted no era soldado. La pluma en un ejército no es un arma. Un ejército

supone agotada la misión de la palabra. Es la solución del problema entregada al cañón. La pluma del secretario es suficiente (CII: 60).

La función de la palabra en la guerra, para Alberdi, es sólo instrumental. ‘La pluma del secretario’-la única necesaria en el campo de batalla- transcribe la voluntad del líder, sus exigencias, sus edictos, sus comunicaciones, sus mensajes. En ese carácter participa de la guerra sólo como la materialización de la voz del jefe militar, subordinada a su voluntad y a su ciencia (*techné*) específica. En la escena de la guerra la palabra se separa de su función persuasiva, capaz de generar acciones, excitar y transformar pasiones. La palabra-instrumento de la guerra, se encuentra en el extremo opuesto de la palabra política e intersubjetiva: cumple su función poniéndose al servicio de la estrategia militar y facilitando sus canales, por lo que es *reflejo* y no *faro* o *luz*. El jefe militar, si necesita consejos, sólo los recibe de aquellos que conocen la estrategia militar, no de aquellos que -formados en las humanidades- pretenden invertir los tiempos y las jerarquías. En el tiempo de la guerra la fuerza manda, allí las jerarquías son fijas e inobjetables. En el tiempo de la política o de la paz, la palabra recupera su función y discute la ley, permitiendo con ello fijar las normas que harán libre a la república.

El modo de proceder de Sarmiento en la campaña es inadecuado según la evaluación realizada por Alberdi: “¿qué *luces*, qué *consejos* quería usted hacer escuchar? Se trataba de cosas militares, hablaba usted con un soldado; se trataba de guerra y no de política; iba usted a un ejército, no a un congreso” (CII: 62). Sarmiento se comportaba, según Alberdi, como si el campo de batalla fuera el de la política, no el de la guerra. La separación neta establecida por este entre escenario de guerra y escenario de paz no era válida para aquél.

Alberdi consideraba que la guerra, es decir, la campaña de Urquiza para vencer a Rosas, era el momento necesario anterior de la política que correspondía al establecimiento del orden constitucional. Este orden era el único que podía posibilitar la vida pacífica y libre en la República Argentina. Por eso, la única función que un hombre podía cumplir en el escenario de la campaña era la del soldado, o eventualmente la del consejero militar, no la del consejero político: “Usted no es militar, no podía ofrecer luces, consejos estratégicos, los únicos que convenían antes de la venida de los congresos deliberantes o del gobierno civil

representativo” (Ibíd.). En el marco de la guerra sólo se admite la jerarquía militar<sup>43</sup>, y esa jerarquía no se discute. La guerra no es escenario de discusión, ni espacio en el que la palabra cumpla una economía distinta a la de instrumento de comunicación de resoluciones u operaciones: “¿Quería usted pelear por la libertad? Magnífico pensamiento. Pero debió usted tomar el fusil, la subordinación y el silencio automáticos del soldado que sabe serlo, en vez de ir a discutir la cucarda<sup>44</sup> que debía llevar el ejército” (CII: 62).

Sarmiento no establece la distinción entre política y guerra en la que se fundaba el análisis de Alberdi. Para él la guerra es parte de la política, en tanto la guerra no es la condición de posibilidad de la república sino el modo en que esta se defiende de aquellos que quieren corromper sus principios y el despliegue de su destino. Con la prensa como medio, la política en Sarmiento es plena actividad guerrera, por lo que no encuentra inadecuación en su pretensión de ilustrar por el consejo al líder militar que para él no era diferente del líder político, ni en utilizar la pesada prensa que imprimía los boletines informativos de su autoría como arma de combate<sup>45</sup>: “En la prensa y en la guerra, usted sabe en qué filas se me ha de encontrar siempre.[...] Háblome de prensa y de guerra, porque las palabras que se lanzan en la primera, se hacen redondas al cruzar la atmósfera y las reciben en los campos de batalla otros que los que las dirigieron.” (“Carta de Yungay”: 37, 38)

Sarmiento entiende que su responsabilidad en esa guerra es la de defender a la república, en cambio Alberdi entiende que su actitud impide el proceso mediante el cual será posible construir un orden para la república. La república representativa alberdiana no admite la guerra en su interior, sino sólo como condición de posibilidad *anterior* al establecimiento del orden constitucional. Es por eso que toda práctica política queda excluida del marco de la guerra, en el que impera la fuerza de las armas y no la razón de los argumentos. Por el contrario, Sarmiento considera que

---

<sup>43</sup> Sostiene Alberdi: “La disciplina militar no reconoce notabilidades literarias” (C II: 67).

<sup>44</sup> Alberdi se refiere a la cuestión del ‘cintillo colorado’ que tanto preocupó a Sarmiento, más adelante trabajaremos esta cuestión. Véase apartado 3, “Política y saber de artificio” en el presente capítulo.

<sup>45</sup> Ante el fracaso de la pretensión de Sarmiento de convertirse en consejero de Urquiza acepta encargarse de la redacción, impresión y circulación de boletines que irían relatando los acontecimientos protagonizados por el ejército de la campaña contra Rosas. Relata Sarmiento: “Desde muy luego comprendí, pues, que mi papel natural de consejero, de colaborador en la grandiosa tarea de constituir una nación de aquellos países tan favorecidos, pero tan mal poblados y tan mal gobernados, estaba concluido [...] En la tercera entrevista con el general [...] me indicó encargarme del Boletín del Ejército, llevar prensa, etc., lo que acepté gustoso” (*Campaña*: 127).

la virtud republicana es aquella que se juega a cada momento en defensa de la amenazada vida común. La exagerada incidencia que –según Alberdi- otorgaba aquél a la prensa, o a la palabra en su función política o persuasiva en el campo de batalla, representaba la medida de esta inadecuación y mezcla de escenarios:

Y yo pregunto ¿podía dejar de chocar con el jefe del ejército, el que creía de buena fe que el *Boletín era la única novedad, la única fuerza activa* de un campamento de treinta mil hombres, del que cada cambio era una pericia nueva y grandiosa de la República Argentina? ¡Un boletín, *la única fuerza activa* en medio de una fuerza militar de treinta mil soldados *en acción*! Yo pregunto ¿si un escritor que atribuía la popularidad del boletín al nombre y prestigio literario de su redactor y no a los avances que la libertad argentina hacía en cada paso del Ejército Grande aliado podía dejar de estrellarse con el general en jefe menos susceptible? (CII: 68)

La oposición entre palabra y acción resulta, en Alberdi, fundamental. La acción militar es opuesta a la palabra de la prensa o a la palabra política. El boletín informativo que escribía periódicamente Sarmiento notificando los avatares del ejército e instando a la población a sumarse a la causa de la libertad no tenía para Alberdi ningún tipo de incidencia positiva en ‘los avances de la libertad argentina’, que se producían por las acciones militares del ejército y no por las acciones periodísticas de Sarmiento. Llamar ‘fuerza activa’ al boletín –y mediante este adjudicarle esa cualidad a la prensa en general- era para Alberdi un abuso del lenguaje y no correspondía en absoluto a la ‘realidad de los acontecimientos’.

Sin negar su brillante aptitud periodista, de que he sido y soy sincero apreciador, le diré que lejos de merecer siquiera el reproche que usted le hace de hombre incapaz de consejo, por haber rehusado el suyo, yo creo que habría dado muestra evidente de poco juicio, entregando parte de la dirección de la guerra a cualquier periodista, por espiritual y elocuente que fuese (CII: 74)

El consejo de Sarmiento corresponde al conocimiento requerido por un líder político, no por el líder militar. Si el líder militar escuchara los consejos del periodista, perdería de vista su verdadera misión: vencer por la fuerza de las armas al enemigo de la organización constitucional de la República Argentina, Rosas. En el escenario de la campaña la palabra periodística, la palabra política, la palabra deliberativa no tiene cabida. Allí funciona otra lógica, la lógica de la fuerza y de las jerarquías indiscutibles. La libertad para Alberdi no tiene cabida en el marco de la

guerra. Esta es la condición de posibilidad de aquella, y aquella es posible sólo a condición de estar al amparo de leyes que permitan su ejercicio.

## **2. c.- Dominación carismática**

La medida del abismo que Sarmiento descubre entre Urquiza y el destino de la República Argentina está dada por dos faltas fundamentales en el proceder de este: por un lado su incapacidad para escuchar al buen consejero y para servirse del consejo del intelectual que tiene a su favor la experiencia y la perspectiva integral de los asuntos públicos de la República Argentina. Por otro, su incapacidad para construir los reparos (las apariencias) de autoridad necesarios para evitar la sospecha de despotismo o de retorno a la vida de caudillaje que ya se había considerado en vías de extinción.

En el *Facundo* Sarmiento encabeza el capítulo V, titulado “Vida de Facundo Quiroga”, con una cita de Alix de la *Histoire de l’Empire Ottoman* que luego volverá a citar en el cuerpo de mismo, considerándolo ‘su lema’:

Esos rasgos pertenecen al carácter original del género humano. El hombre de la naturaleza y que no ha aprendido aún a contener o a disfrazar sus pasiones, que las muestra en toda su energía, entregándose a toda su impetuosidad. Este es el carácter original del género humano; y así se muestra en las campañas pastoras de la República Argentina. Facundo es un tipo de la barbarie primitiva: no conoció sujeción de ningún género (Sarmiento, 2005: 96).

La ‘barbarie primitiva’ es entendida aquí como el imperio de las pasiones originarias de los seres humanos, carentes de medida e irrefrenables. Estas pasiones naturales, que no han sido pasadas por el tamiz de la civilización, manejan a los hombres con su energía en lugar de ser manejadas por estos: requieren la descarga inmediata por medio de la acción y se resisten a acogerse a los tiempos de la espera, propios de la meditación razonante.

El proceso de la civilización -tal como lo concebía Sarmiento- consistía en el gradual dominio de las pasiones primitivas con el objetivo de ponerlas al servicio de la vida republicana. En este sentido, se trataba para él menos del dominio de la razón sobre la pasión, o de la ‘cultura’ sobre la ‘incultura’, que del

dominio de la civilización de las pasiones sobre el de la barbarie de las mismas. Dicho dominio consistía en saber hacer uso de la fuerza de las pasiones para guiar su energía y así llevar adelante el manejo correcto de los ‘resortes del gobierno civil’ (Sarmiento, 2005: 96). Sin el tamiz de la civilización, el único resorte del gobierno es el terror y el recurso para sostener la fuerza de la autoridad es la magia:

En la incapacidad de manejar los resortes del gobierno civil, ponía el terror como expediente para suplir el patriotismo y la abnegación; ignorante, rodeábase de misterios y haciéndose impenetrable, valiéndose de una sagacidad natural, una capacidad de observación no común y de la credulidad del vulgo, fingía una presciencia de los acontecimientos, que le daba prestigio y reputación entre las gentes vulgares (Sarmiento, 2005: 96)

Sarmiento reconoce en Quiroga una capacidad natural para el mando y una superioridad y conocimiento especial de la naturaleza humana para poder hacer uso de los recursos que permitan ganarse la admiración del ‘vulgo’ (Sarmiento, 2005: 97), pero también ve en él la estrategia puramente interesada en promover su prestigio personal y no el interés común. Quiroga se encuentra a merced de sus pasiones egoístas y gracias a su sagacidad natural puede darles libre curso, alimentando su amor propio gracias a la credulidad de las ‘gentes vulgares’<sup>46</sup>. El saber acerca del manejo de las apariencias que ostenta Quiroga está muy lejos del saber técnico que veíamos detentar a Sarmiento en relación al ‘carro destartado de Urquiza’.

El manejo discrecional de la credulidad del ‘vulgo’ en relación a la autoridad, los marcos esotéricos con los que rodea su figura personal y el objetivo egoísta que persigue al acrecentar su poder, lo ubican en un estadio anterior al de la civilización de las pasiones. El recurso a la magia es el medio por el cual el

---

<sup>46</sup> Sarmiento al final del capítulo V sobre la vida de Facundo Quiroga, narra el siguiente episodio, en el que se hace patente el recurso a la magia por parte de este: queriendo descubrir al integrante de su tropa que había robado un objeto, la hace formar y entrega a cada hombre una varita de madera del mismo tamaño, indicando a continuación: “‘Aquel cuya varita amanezca mañana más grande que las demás, ése es el ladrón’. Al día siguiente, fórmase de nuevo la tropa, y Quiroga procede a la verificación y comparación de las varitas. Un soldado hay, empero, cuya vara aparece más corta que las otras. ‘¡Miserable! –le grita Facundo, con voz aterrante-, ¡tú eres!...’ [...] El expediente es sencillo- concluye Sarmiento-: el crédulo gaucha, temiendo que, efectivamente, creciese su varita, le había cortado un pedazo. Pero se necesita cierta superioridad y cierto conocimiento de la naturaleza humana, para valerse de estos medios” (Sarmiento, 2005: 97)

pueblo quedará siempre en una posición de absoluta credulidad y sometimiento, a la vez que resulta el modo más eficaz de someter al mismo que la detenta.

La relación que establece la magia no es entre ‘engañador cínico’ y ‘engañado crédulo’. Este modo de pensar la magia –propio de la perspectiva de la ciencia moderna- la transforma en una mera operación estratégica, en una conducta racional ‘con arreglo a fines’. Pero, justamente, lo que señala Sarmiento es que Quiroga no pone a funcionar los mecanismos estratégicos racionalizados característicos de la civilización o del manejo de las pasiones. Si existe eficacia en su apelación a la magia, es porque una cierta sagacidad natural ha podido dotarlo de un saber acerca del hombre, en el que reconoce la fuerza y poder del vínculo primario que liga al padre con el hijo, o al amo con el esclavo, según la dinámica del *oikos* descrita por Aristóteles. Quiroga, gracias a su *carisma*, goza de un tipo de dominación que sólo tiene asiento en su persona y emana de él.

El tipo de dominación que detenta Quiroga es la que Weber caracteriza y analiza como dominación carismática. Este tipo de dominación es la más antigua y a su vez la que posee un carácter revolucionario respecto de la tradición, ya que se caracteriza por estar sostenida en las cualidades extracotidianas de la persona del líder y rechazar cualquier “trabazón con lo cotidiano”. La dominación carismática está basada en el carisma, entendido como:

la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas (Weber, 1964: 193)

La fuerte emotividad que une a los ‘dominados’ o ‘adeptos’ con el líder se pone en evidencia en la entrega incondicional de aquellos respecto de este, entrega sin la cual la dominación carece de sentido y de fuerza. La importancia que adquiere, en la dominación carismática, el reconocimiento de este carisma por parte de los seguidores –y que, psicológicamente se expresa en la “entrega plenamente personal y llena de fe” (*Ídem.*: 194) es fundamental, por lo que –si se oblitera este importante aspecto- se tiende a analizar, tal como lo han hecho

Sarmiento y Alberdi, esta relación de dominación como simple opresión, despotismo o tiranía mediada por la magia.

Lacan (1987b) afirma que uno de los errores de la ciencia moderna reside en haber excluido del ámbito de su saber las diversas formas en que el sujeto se relaciona con la verdad, promoviendo un solo acceso a ella, el lógico-racional. El sujeto se redujo, de esa manera, a sus operaciones y manifestaciones racionales, considerando todo lo ajeno a ellas como cuestiones no analizables, no válidas, a-lógicas. Entre las formas en que el sujeto sufriente se relaciona con la verdad se encuentra para Lacan la magia, ineficiente desde el punto de vista científico pero absolutamente eficaz desde el punto de vista del sujeto: “Observemos que el chamán, digamos de carne y hueso, forma parte de la naturaleza, y que el sujeto correlativo de la operación tiene que recortarse en ese sostén corporal. Es ese modo de recorte el que queda excluido del sujeto de la ciencia” (Lacan, 1987b: 849) El interés por la magia es, entonces, su ‘eficacia natural’-el hecho de que el hombre tienda a aferrarse a la materialización o personificación de cualidades extraordinarias- a pesar de las exclusiones de la ciencia moderna.

Sarmiento observa que la modalidad de Quiroga se ajusta perfectamente a la ‘naturaleza humana’ que se deja encantar por el cuerpo y la voz del *chamán*, una de las tantas formas que adquiere el padre, el amo o la autoridad, pero considera a esta modalidad algo ‘antiguo’, ‘pre-civilizado’, en una palabra: bárbaro. El proceso de la civilización –ineluctable para Sarmiento y para la filosofía de la historia decimonónica- no puede quedarse en ese ‘grado’ en el que las pasiones naturales y sus fines egoístas gobiernen los destinos humanos. El progreso de la civilización consiste en el dominio de las pasiones para ponerlas al servicio de lo común. Consiste también en concebir técnicas para su gobierno que no recurran al esoterismo ni a la dominación por el carisma, sino que discurran por las vías codificadas de las normas compartidas y contribuyan a construir ‘buenos artificios de saber’.



### 3. Política y saber de artificio

#### 3. a.- Esquema del proceso civilizatorio de las pasiones

En este punto resulta necesario desviarnos momentáneamente del análisis que venimos realizando, para profundizar el esquema del proceso de la civilización de las pasiones que vemos funcionar en Sarmiento. Este esquema se relaciona no sólo con el espinoso problema de la construcción de la figura de autoridad, que necesita del manejo ‘correcto’ de las apariencias, contrario al manejo ‘incorrecto’ o mágico de las mismas, sino también con los otros aspectos de la práctica política, fundamentalmente con el relativo a la formación del ciudadano ideal que necesita una república. Tanto en el caso de Sarmiento como en el de Alberdi, se trata de definir las características de este ciudadano ideal y una buena parte de ellas viene definida, en el caso del primero, por el trabajo que necesariamente se debe hacer con el mundo humano que incluye tanto al ‘ser’ como al ‘parecer’, y en el caso del segundo, en la demarcación excluyente de las apariencias -entendidas en sentido lato como ‘engaño’ o ‘mentira’- respecto de la realidad de las leyes y de la obediencia a las mismas.

El análisis del esquema del proceso de la civilización de las pasiones fue, según Norbert Elias<sup>47</sup> largamente olvidado por los estudios sociológicos. El desinterés por el proceso que llevó desde las pasiones a las acciones y de estas a su racionalización reflexiva fue motivado justamente por este desarrollo. Una vez alcanzado el estadio civilizatorio autoconciente, el hombre decide olvidar el pasado en el que sus emociones aún se hallaban libres de las convenciones sociales y tendían a dejarse llevar por el impulso irrefrenable de su descarga energética. La

---

<sup>47</sup> Norbert Elias redacta *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* entre 1935 y 1938, publicándola por primera vez en inglés en 1939. En este trabajo el autor alemán sostiene que las disciplinas sociales se encuentran ante el desafío de poner en comunicación distintos ámbitos del saber para poder hacerse una idea más compleja del proceso civilizatorio. Plantea Elías: “para dar respuesta a los problemas que han ido apareciendo a lo largo de la investigación, será necesaria la reflexión de muchas personas y la cooperación de diversas ramas del saber que hoy se encuentran separadas por barreras artificiales: psicología, filología, etnología, antropología, sociología, distintas ramas de la historia” (Elias, 1987: 52) En el “Resumen” del libro (1987: 449-532) considerará el estudio de los procesos complejos de la civilización analizados, materia de una disciplina que no existe (aún): la ‘psicología histórica’ que resultaría el producto de la superación de la ahistoricidad persistente del planteo de los psicólogos y del rechazo a la psicología por parte de los historiadores.

distancia creciente, sostiene Elias, entre niños y adultos; pasión y acción racional; pasado, presente y futuro; y naturaleza y civilización (1987: 181) conduce al ‘olvido’ de las vías que conectaban los ‘productos de la civilización’ con sus antecedentes<sup>48</sup>. De esta manera la acción racional, por ejemplo, no reconoce en la pasión, la emoción o el cuerpo a sus antepasados sino a sus enemigos, y como consecuencia de ello reprime lo que la podría emparentar con ellos, tendiendo a considerarlos ámbitos ‘degradados’ o ‘menores’. Por eso, el autor advierte:

Al estudiar este proceso civilizatorio no resulta posible evitar el malestar y, a veces, una cierta sensación de repugnancia. Es conveniente ser conciente de ello. Y también es recomendable tratar de excluir del estudio todos aquellos sentimientos de repugnancia y de superioridad, todos los valores y censuras que normalmente se vinculan al concepto de ‘civilización’ o al de ‘incivilizado’ (Elias, 1987: 105).

Esta advertencia metodológica se halla plenamente justificada por el arraigo producido en el ámbito de las ciencias positivistas de las primeras décadas del siglo XX -como resultado justamente, diría Elias, del proceso civilizatorio- del hábito mental que degrada lo ‘no-racional’ y desestima el valor que podría llegar a tener su conocimiento o intelección. El autor se encuentra en este punto en plena consonancia con las consideraciones de Freud<sup>49</sup>, que veía en el pudor y repugnancia con que la comunidad científica recibía sus ideas acerca de la etiología sexual de las

---

<sup>48</sup> Esta forma ‘eleática’ de entender el proceso histórico se contrapone a la heracliteana propuesta y practicada por Elias: “No es posible retrotraernos infinitamente en un proceso que carece de comienzo. Dondequiera que empecemos encontramos movimiento, encontramos algo que ha constituido un precedente.” (Elias, 1987: 106) Gran parte del trabajo de este autor, apunta a delinear las características del movimiento-proceso de la historia y los materiales que sufren esta transformación paulatina -es decir el cómo del proceso y el qué del mismo- en un espacio epistemológico intermedio que se abre paso “entre la Escila de este ‘estatismo’ que trata de expresar todo lo histórico como inmóvil y no motivado, y el Caribdis de este ‘relativismo histórico’ que solamente ve en la historia un cambio continuo” (Ibíd.: 50) Entre la luminosa interpretación de una razón supraconciente y la ceguera del movimiento caótico y sin rumbo, la empresa de Elias busca construir las herramientas para que una interpretación de la historia como movimiento ordenado y estructurado sea posible. Si bien – metodológicamente-se hace necesario recortar este proceso, también es necesario ser conciente de esta operación y no perder de vista la ‘totalidad de la estructura’ y la orientación que tiene el movimiento histórico, según su perspectiva.

<sup>49</sup> Elias toma varios conceptos del psicoanálisis freudiano para llevar adelante sus indagaciones, sobre todo de la segunda tópica freudiana elaborada a partir de *Psicología de las masas y análisis del yo*, escrito de Freud del año 1920, publicado al año siguiente. Las nociones de ‘yo’, ‘superyó’ y ‘ello’ que Freud piensa tanto en clave ontogenética, es decir, desde el punto de vista del desarrollo individual, como filogenética, desde la perspectiva del desarrollo de la humanidad, se combinan en Elias con las nociones de represión y censura de las pasiones que Freud había elaborado en su primera tópica. Véase Freud (1984d)

neurosis<sup>50</sup> el resultado de un proceso represivo que había convertido lo que antiguamente era placentero en algo vergonzoso y censurable. Desde el punto de vista del racionalista los fenómenos ligados al ‘ámbito de las pasiones’ difícilmente pueden ser explicados mediante categorías de la razón, por lo que generalmente la tendencia es a rechazar de plano las indagaciones en ese ámbito o considerarlas de menor importancia, ‘degradadas’ respecto de las reflexiones de la ciencia. Desde una perspectiva similar Pareto sostiene: “Habitualmente las acciones no-lógicas son vistas bajo su aspecto lógico por aquellos que las realizan o por aquellos que hablan de ellas, que teorizan sobre ellas” (Pareto, 1968: 5).

Tanto Elias, como Freud y Pareto ponen en evidencia las limitaciones del racionalismo o el logicismo, que considera a las categorías resultantes del proceso de formalización<sup>51</sup> las únicas mediante las cuales puede ofrecerse una explicación de los diferentes momentos del mismo, sometiendo a lo no-lógico -que quedó por fuera de ese proceso de formalización- a una degradación o exclusión. La perspectiva normativa, que generalmente acompaña a todo racionalismo, tiende así a unilateralizar su análisis de los comportamientos humanos ya que:

se eliminan las acciones no-lógicas al considerarlas –por lo general sin decirlo explícitamente- como una cosa vituperable o por lo menos extraña, que no debiera tener parte en una sociedad bien ordenada. [...] En la práctica, nadie actúa como si creyera que la índole física y moral de un hombre no tienen por lo menos una parte de la determinación en las acciones; pero el que hace una teoría considera que el hombre *debe* ser

---

<sup>50</sup> Cfr. Freud (1984c). A propósito de los comienzos de sus indagaciones Freud relata: “Yo trataba mis descubrimientos como contribuciones ordinarias a la ciencia, y lo mismo esperaba que hicieran los otros. Sólo el silencio que siguió a mi conferencia, el vacío que se hizo en torno a mi persona, las insinuaciones que me fueron llegando, me hicieron comprender poco a poco que unas tesis acerca del papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis no podían tener la misma acogida que otras comunicaciones. Entendí que en lo sucesivo pertenecería al número de los que ‘han turbado el sueño del mundo’ [...] y no me estaba permitido esperar objetividad ni benevolencia” (Freud, 1984c: 20/21)

<sup>51</sup> Pareto describe el proceso de formalización tomando el ejemplo del proceso de la transformación del ‘derecho de hecho’ o consuetudinario al ‘derecho teórico’, proceso que Habermas describe a su vez como ‘juridización’ (1999: 511). Según Pareto, “el *derecho de hecho* está constituido por un conjunto de acciones no-lógicas que se repiten regularmente. El *derecho teórico* consta de dos partes, a saber: 1) un análisis lógico – o seudológico o también imaginario- de estas acciones no-lógicas; [...] 2) las consecuencias de los principios que han surgido de este análisis. El *derecho de hecho* no es solamente primitivo; vive junto al *derecho teórico*; se insinúa tácitamente en la jurisprudencia y la modifica; y luego viene el día en que se hace la teoría de estas modificaciones, el gusano se transforma en mariposa, el *derecho teórico* tiene un nuevo capítulo” (Pareto, 1968: 12/13)

movido solamente por la razón; y cierra voluntariamente los ojos a lo que le enseña la práctica diaria (Pareto: 1968: 17/18)

La actitud del científico o del teórico racional se encuentra, paradójicamente, con la del político, ya que ambos padecen “la manía de predicarle a la gente lo que debe hacer –lo cual es, además, realmente inútil- en lugar de investigar lo que hace” (Pareto, 1968: 25). En el contexto de reflexión de Pareto, de Freud y de Elias, que es el de la moderna democracia de masas (Yannuzzi, 1993), recuperar por la vía de la ciencia el estudio de las pasiones que mueven a los hombres, significa una vuelta desde el ‘deber ser’ al ‘ser’, en una actitud que apunta, en diversos grados, a mantener el interés del científico por la verdad reprimiendo ‘al político’, que generalmente se presenta con intenciones de persuadir y de predicar<sup>52</sup>.

El ‘deber ser’ del hombre que ha predicado la lógica racional es el de un individuo dueño de sus pasiones, que ha sometido su voluntad a las leyes de la razón y que es capaz de hacer uso de esta de forma absolutamente pautada, guiada exclusivamente por la lógica del cálculo medios-fines. Según la versión reduccionista y logicista del hombre, la única acción social válida y analizable sería la que Weber clasifica como *racional con arreglo a fines*: “determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como ‘condiciones’ o ‘medios’ para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos (Weber, 1964: 20). El rechazo del plexo completo de acciones que intervienen en los intercambios humanos –y que Weber clasificó como acciones racionales con arreglo a valores, afectivas y tradicionales– conmina a la reflexión científica a una visión muy sesgada de lo humano, tomando la parte (‘lo racional’) como el todo. Sostiene Pareto:

De aquí surge la necesidad de una operación de suma importancia para nuestro estudio, operación que se propone descorrer estos velos y volver a encontrar las cosas que se esconden debajo. Esto también es contrario a

---

<sup>52</sup> En su ‘Introducción’ a *Escritos Sociológicos* [1901], sostiene Pareto: “Este libro se ha escrito con un fin exclusivamente científico. No me empuja ningún deseo de defender una doctrina, una tendencia o combatir a los demás. Ni siquiera tengo el deseo de persuadir a nadie, sólo quiero buscar objetivamente la verdad” (1987: 66)

muchas teorías que, en cambio, se detienen en estos velos y no los juzgan como tales, sino que los toman como parte sustancial de las acciones (Pareto, 1968: 5).

La acción de ‘descorrer el velo’ que exige Pareto de la reflexión científica es la que se propone realizar Elias respecto del proceso de civilización, que tiene a las pasiones y su dominio en el centro de la escena. El modo en que Elias piensa el proceso de la civilización recupera en parte la visión que los propios intelectuales decimonónicos tenían respecto de ella, y es en ese punto en el que encontramos la consonancia entre el relato que hace Elias de este proceso y el que hace el mismo Sarmiento, sobre todo en sus *Viajes*<sup>53</sup>. Sarmiento piensa el proceso de la civilización según el esquema del ‘contagio’<sup>54</sup> o de la imitación, y valora este esquema hasta tal punto que lo pone en práctica con su propio cuerpo<sup>55</sup>: a partir de un centro o pauta, los modos civilizados se van amplificando hasta llegar a todos los rincones de la tierra. A partir del ‘ejemplo’ que produce la pauta, se replican los movimientos y acciones y así se extiende la civilización, primero bajo la forma de ‘*politesse*’ luego, introyectada, bajo la forma de virtud.

---

<sup>53</sup> En el Cap. 3, parágrafo 3. b. retomamos el esquema civilizatorio de las pasiones que Sarmiento utiliza en sus *Viajes* teniendo en cuenta la relación que allí se establece entre una pedagogía llevada adelante mediante la pauta civilizatoria, la experiencia formativa de la escena teatral y la práctica política de la escena retórica.

<sup>54</sup> Le Bon (1958) sostendrá que el esquema del contagio, lejos de ser un medio de formación o de ilustración valorado positivamente –como ocurre en Sarmiento–, indica más bien el modo en que las masas absorben y deforman de manera irreflexiva las ideas que se originan en un centro intelectual, generalmente a partir de algún gran filósofo. El esquema completo del contagio, a partir de las ideas de Le Bon, sería el siguiente: 1)- ‘Idea elevada’ (generalmente de algún filósofo), esta idea oficia de ‘modelo’, ‘original’ o ‘paradigma’ en el sentido platónico del término; 2) *Meneur* [conductor o líder] subyugado por esta idea elevada, lo que ocasiona la primera deformación; 3)-*Meneur* que crea una secta en torno a esta idea, lo que ocasiona la segunda deformación; 4) Secta que difunde esta idea entre la muchedumbre, sería la tercera deformación que convierte a la idea en una ‘verdad popular’; 5) Como tal, como ‘verdad popular’ vuelve a su fuente, a su origen, y actúa sobre las clases superiores. Así, concluye Le Bon, en cierta forma y después de un largo rodeo, es la inteligencia la que guía al mundo, fundamentalmente la de los filósofos generalmente incomprensidos en su época (Le Bon, 1958: 138). Le Bon cita su trabajo “*L’homme et les Sociétés*”, de 1881, en el cual planteaba: “El hombre [...] propende naturalmente a la imitación. [...] nadie se sustrae a su imperio, lo mismo en materia de opiniones que de ideas, de manifestaciones literarias y que simplemente de vestidos. A las muchedumbres no se las conduce con argumentos, sino con modelos. En cada época hay un corto número de individualidades que imprimen su sello y que la masa imita inconcientemente.” (*Ídem.*: 136)

<sup>55</sup> Según analizaremos más adelante (Cap. 3, apartado 3), Sarmiento concebía la representación (en términos teatrales, como *hypókrisis*) de la pauta civilizatoria como uno de los métodos más eficaces para ‘transmitir civilización’. En plena campaña militar, desfilaba entre las tropas de Urquiza vestido a la moda europea y hacía uso de los últimos instrumentos y equipos inventados en el viejo continente específicamente para la vida en el campo de batalla.

Se ha sostenido que el relato de los *Viajes* supone el ‘relevo’ del modelo francés por el norteamericano en Sarmiento<sup>56</sup>. Sin embargo, según el esquema civilizatorio sostenido por este –y articulado por Eliás como el ‘modo francés’ de concebir el proceso de la civilización a través del progreso de las maneras que impone un ‘centro’ o ‘pauta’- habría que pensar si no se trataría más de un ‘traslado de la pauta’ hacia Norteamérica que de un ‘relevo de modelos’<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Véase Katra, W. “Sarmiento en los Estados Unidos” en Sarmiento, 1996: 853-911; Pellicer, J. “Los Estados Unidos en Sarmiento” en Idem.: 913-952; Monserrat, M. “Hacia las fuentes del entusiasmo político” en Idem.: 1028-1031 y Guilhou, D. “Ideas y sistemas políticos en los *Viajes* de Sarmiento” en Idem.: 1045. Estos comentarios subrayan el ‘abandono’ del modelo francés y la ‘adopción’ del modelo estadounidense. El comentario de Verdeboye, P. “Viajes por Francia y Argelia” en Idem.: 639-715, por el contrario, subraya la adhesión de Sarmiento a cierta ‘sensibilidad’ –que encuentra su expresión en los diversos comentarios acerca de las manifestaciones culturales de Francia y sus costumbres- ligada al ‘espíritu francés’, entendido por Eliás como el que ha desarrollado una autoconciencia especial relativa al esquema civilizatorio cortesano, del ‘centro’ o ‘pauta’ y su imitación.

<sup>57</sup> Eliás complejiza el panorama del proceso civilizatorio cuando asegura –bachelarianamente (Bachelard: 1999: 87)- que no habría que dejarse seducir por imágenes que prometen simplicidad, porque si bien la figura de la cristalización o la de los círculos concéntricos puede ser esclarecedora, al mismo tiempo es excesivamente simplificadora y no hace justicia a las oscilaciones del proceso civilizatorio. Los intercambios entre centro-periferia no son lineales, ni unidireccionales, ni están determinados por los lugares que ocupan los diversos grupos. Esa Francia con la que soñaban los intelectuales latinoamericanos en el siglo XIX y de la que todos se consideraban hijos espirituales, decepcionó en un punto a Sarmiento, ya que no logró encontrar allí las pautas conductuales claras que necesitaba, y que había ido a buscar para cumplir su misión (recordemos que Sarmiento realiza sus viajes por encargo de Manuel Montt por ese entonces Ministro de Instrucción Pública en Chile Montt dos propósitos puntuales: ilustrarse acerca de los sistemas educativos de otras sociedades para poder elegir con conocimiento de causa el más apropiado para la sociedad chilena, y averiguar las posibilidades existentes para una futura emigración). En su carta a Carlos Tejedor comenta: “aquí me tiene usted [...] escéptico por lo menos, con el alma [...] rozada de toda mala i buena yerba” (Sarmiento, 1996: 76.) al mismo tiempo que recuerda, a cuatro horas de París, nada menos que unos versos satíricos de Barbier que entre cosas dicen: “Oh raza de París! Raza de corazón depravado [...] Raza que goza con el mal y con la muerte, el mundo entero te admira y no te comprende ! (Ibid.) Además de su sentido del humor, Sarmiento demuestra -a lo largo de todas sus notas- una sensibilidad especial para evidenciar los diversos matices que caracterizan a las sociedades que visita y una particular conciencia que le permite re-evaluar su propia localización constantemente. Mediante esta sensibilidad hacia lo diverso y en base a una filosofía de la historia que indica la marcha de la civilización como ineluctable, salva los fenómenos de su Francia ‘devaluada’ y toma partido por la universalidad. El eje del centro-pauta fundamentado apodícticamente y de la periferia que tiene los ojos puestos en él y se identifica -con todas las tensiones que esto pueda generar- con sus pautas -hecho que atormentaba a los intelectuales de la generación del ’37, críticos de la ingenuidad con la que la generación de la revolución había aceptado los modelos europeos- se corre aquí hacia una interpretación histórica de la perfección inmanente perseguida por los seres humanos no restringida a la índole particular de los pueblos sino referida a la humanidad en general. Sarmiento piensa así en consonancia con los fundamentos historiográficos de su siglo y parece tener curiosas coincidencias superficiales con algunas conclusiones del trabajo de Eliás. Si bien es cierto que el entramado teórico que sostiene a las hipótesis de Eliás están muy lejos de los fundamentos de la historiografía decimonónica subyacentes a las afirmaciones sarmientinas, creemos posible establecer relaciones que produzcan esclarecimientos en ambas direcciones. El autor alemán también imaginaba un sistema planetario de ‘ligas de estados’ y ‘unidades superestatales’ en lucha por un ‘monopolio planetario de la violencia’ que prometía seguir la

Sarmiento resume el modo en que piensa el progreso de la civilización realizando, en primer lugar, un retrato del ‘francés de hoy’: “es el guerrero más audaz, el poeta más ardiente, el sabio más profundo, el elegante más frívolo, el ciudadano más celoso, el joven más dado a los placeres, el artista más delicado” (Sarmiento, 1996: 123). Este retrato combina para Sarmiento las mejores cualidades con las más ociosas, como pueden llegar a ser ‘las frivolidades’ o ‘los placeres’. Sin embargo, es por el concurso pleno de todas esas cualidades que el hombre francés es pauta civilizatoria: la impronta inestimable del compromiso pasional que tiene con el ‘ser ciudadano’, su profunda relación con el saber de la ciencia y su delicada sensibilidad gracias a la cual el desarrollo de las artes en Francia es tan marcado, hacen de él un modelo. La integralidad espiritual viva que subraya Sarmiento en el mundo espiritual francés, es la que, según Habermas (1999: 564) en el pasaje del siglo XIX al siglo XX, la burocratización del mundo de la vida o la intromisión de la lógica sistémica en ella ha unilateralizado o separado de su originaria unidad. La lógica sistémica ha apartado el saber de los expertos<sup>58</sup> de las prácticas cotidianas de

---

dirección de la superación de las tensiones. Y aunque no lo expresa a la manera sarmientina, también encuentra bello y consolador imaginarse el día en que se dulcifiquen las contradicciones y que el ser humano pueda experimentar “ese equilibrio de su espíritu que solemos definir, con grandes palabras, como ‘felicidad’ y ‘libertad’; un equilibrio duradero o, más bien, la congruencia entre su quehacer social, entre las exigencias de su existencia social de un lado, y sus inclinaciones y necesidades personales del otro”(Elias, 1987: 532) Allí los hombres podrán decir, finalmente, que son civilizados. Mientras tanto, están obligados a aceptar se hallan en un proceso de la civilización.

<sup>58</sup> En el trabajo de Norbert Elias la pregunta acerca de la figura que tomará a su cargo la reflexión sociológica, psicológica e historiográfica del proceso de la civilización es central. ¿Quién estará habilitado a tomar a su cargo la tarea de dar sentido al proceso histórico, de explicar su estructura, orden y orientación teniendo en cuenta que a ningún ser humano le resulta posible situarse en un punto exterior o extra-histórico para observar la estructura y sentido de dicho proceso? Si resulta imposible salirse de la historia para explicarla: ¿Cómo justificar la tarea del historiador y su propia empresa interpretativa? A partir de esto ¿de qué manera habría que entender el papel de los intelectuales en la historia, del ‘genio individual’, tópico de la historiografía tradicional? Uno de los hábitos mentales más arraigados en la historiografía, sostiene Elias, es el del primado de la razón para explicar el desarrollo del proceso histórico. El orden y la necesidad histórica se explican mediante una ‘justificación racional’ de los hechos, cuando lo fundamental sería, según Elias, la ‘justificación social’ de los mismos. El caso del desarrollo de las pasiones, por ejemplo, o el del aumento de la autoacción y del sentimiento de la vergüenza, no puede explicarse meramente por el primado de la razón o por el valor intrínsecamente superior de la misma. Por el contrario, el proceso de racionalización se consideraría uno de los momentos del proceso de autoacción y de aplazamiento y manejo de las emociones, con lo que se hace necesaria una constante dialéctica entre razón y pasión. La razón entonces no sería una causa explicativa del proceso de la civilización sino un resultado del mismo. Este mismo acento que el hombre del siglo XX pone en lo racional es lo que ha llevado a cosificar al genio individual y a ubicarlo a veces en lugares causales que no le pertenecen: “es evidente que en ningún momento ha habido seres humanos individuales que hayan tratado de realizar esta transformación, esta ‘civilización’, de modo conciente y ‘racional’” (Elias, 1987: 449). Las particularidades en los hombres son pasibles de ser individualizadas, pero lo son “en el marco de

la política, del saber científico y del arte, impidiendo así el abordaje –adecuado a la complejidad humana -del entramado intersubjetivo desde su originaria unidad.

La conciencia de esta desconexión entre saber de los expertos y saber cotidiano llevó –como analizamos más arriba- a Pareto, Freud y Elias a reconocer la necesidad de proponer vías de reconexión de esos mundos y también llevó a Habermas, a fines del siglo XX, a considerar esta tarea como algo ‘urgente’. La urgencia de la reflexión sobre estructuras del mundo de la vida a partir de una perspectiva integradora, que trate de localizar las vías de acceso o los puentes entre la ciencia, la moral y el arte se debe, según Habermas (2002, 1999) a la pérdida de libertad y de ‘fuentes vivas’ de legitimación de la vida compartida por la comunidad. Esta pérdida de libertad y de fuentes de legitimación es el resultado de la colonización e imperio que ejerce la lógica sistémica sobre el horizonte del mundo de la vida orientado hacia el entendimiento. Esta colonización impone al mundo de la vida una lógica que apunta a la fragmentación y a la unilateralización, lo que significa que el saber especializado y experto usurpa el lugar de articulación reflexiva de la acción que le compete más bien al ‘hombre común’. Toda acción del hombre está orientada intersubjetivamente y adquiere su integralidad gracias a la triple referencia hacia algo en el mundo objetivo, algo en el mundo social y algo en el mundo subjetivo. Con respecto a su acción el hombre siempre tiene ‘algo para decir’, más importante –recordemos lo que planteaba Pareto respecto de la importancia de saber lo que el hombre común piensa, por ejemplo de la virtud- que lo que las disciplinas científicas burocratizadas puedan

---

formas de modelaciones históricas completamente determinadas” y no al margen de ellas. De allí que Elías conciba el papel del intelectual no como motor de cambio del proceso civilizatorio –de acuerdo a la autoimagen estilizada de su función que el intelectual ha construido, y que le hace creer esto a menudo-, sino como mediador e intérprete de los síntomas que dicho proceso civilizatorio presenta: “No hay duda de que la aportación de los grandes pensadores de Occidente ha sido considerable; consiguieron resumir y expresar con elegancia lo que sus contemporáneos experimentaban en el quehacer cotidiano [...] trataron de llegar a los fundamentos de la existencia humana; ilustraron a los otros hombres sobre su mundo y sobre ellos mismos [...] actuaron como intérpretes y portavoces de un coro social [...] pero no fueron los creadores del hábito mental predominante en su sociedad” (Elías, 1987: 498). Los intelectuales serían los portavoces y la medida de la ‘autoconciencia de Occidente’ a la que Elías llama civilización. El proceso de la civilización sería el de la adquisición creciente de la autoconciencia producto del aplazamiento en la satisfacción de las pulsiones. Un paulatino dominio sobre las pasiones permite entender los procesos a largo plazo y es por eso que una historiografía tal como la que promueve Elías sólo es posible a una altura del proceso en la que el ‘velo de las emociones’ se puede correr para que a la conciencia le sea permitido penetrar con más claridad en las leyes del cambio.



articular sesgadamente. Ante la creciente racionalización (Habermas toma esta tesis de Weber sobre la Modernidad) del mundo de la vida, una reflexión que apunte a reconstruir –siempre de manera fragmentaria- el horizonte común del mundo de la vida, significará para Habermas una ganancia de libertad (Habermas, 1999: 502 y sigts.)

La práctica reflexiva que consiste en concebir el saber cotidiano y el saber experto como parte integrante de un ‘*continuum*’ (Angenot, 2010) era en el mundo espiritual de Sarmiento un tópico ampliamente compartido y naturalmente practicado. La distinción predominante no se articulaba tanto por la oposición entre ‘cultura’ y ‘civilización’-según la distinción alemana- sino entre ‘foco de civilización’ y ‘periferia en vías de civilización’<sup>59</sup>.

El esquema centro-periferia es articulado por Sarmiento en torno a la figura integral del ‘francés de hoy’:

Sus ideas i<sup>60</sup> sus modas, sus hombres i sus novelas, son hoy el modelo i la pauta de todas las otras naciones; i empiezo a creer que esto que nos seduce por todas partes, esto que creemos imitación, no es sino aquella aspiración de la índole humana a acercarse a un tipo de perfección, que está en ella misma i se desenvuelve mas o ménos, segun las circunstancias de cada pueblo. ¿No es, sin duda, bello y consolador imaginarse que un día no mui lejano todos los pueblos cristianos no serán sino un mismo pueblo, unido por caminos de hierro o vapores, con una posta eslabonada de un extremo a otro de la tierra, con el mismo vestido, las mismas ideas, las mismas leyes i constituciones, los mismos libros, los mismos objetos de arte? (Sarmiento, 1996: 123)

El modo en que Sarmiento concibe la expansión de la civilización europea hacia el mundo, coincide con el modo en que los franceses concebían la expansión de las ‘buenas maneras’ desde el mundo de la corte hacia afuera, modo analizado por Elias y que a su vez le otorga a él el esquema del proceso civilizatorio. La corte

---

<sup>59</sup> Según Elias, lo determinante a la hora de considerar la dirección del proceso civilizatorio es analizar al grupo que da la pauta en un momento determinado, constituido en el centro a partir del cual se van tramando las diferentes oleadas del movimiento histórico. Ahora bien, la determinación del centro o la autoconciencia del grupo-pauta no tiene más asidero que el de los juicios apodícticos que el mismo centro o grupo se dan a sí mismos, justificando así su lugar y el de los otros participantes del juego social. Asegura Elías: “Al igual que en el caso de la modelación del lenguaje, también en lo relativo a los otros comportamientos sociales lo determinante son las motivaciones sociales y la orientación del comportamiento propio según los modelos de los círculos que marcan la pauta”(Elias, 1987: 52)

<sup>60</sup> Decidimos respetar la decisión editorial de la colección ‘Archivos’ de Fondo de Cultura Económica (Sarmiento, 1996) de mantener la ortografía original de Sarmiento.

francesa otorgaba la pauta de los gustos y las buenas maneras que eran imitadas luego por el resto de las capas de la sociedad:

la sociedad cortesana de los siglos XVII y XVIII y, especialmente, la nobleza cortesana de Francia, que constituye su centro, tienen una posición peculiar en el conjunto de este movimiento por oleadas, de este descenso de las formas de comportamiento elevadas y ascenso de las inferiores y de su imbricación definitiva en círculos cada vez más amplios (Elias, 1987: 472).

La pauta de la corte era, a su vez, modificada por el retorno que hacia ella se realizaba desde las ‘capas inferiores’, en forma de reapropiación de aquello que habían recibido de la corte. Según Elias la racionalización creciente de las emociones o la ‘puesta en forma de las pasiones’ en que consiste lo esencial del proceso civilizatorio puede explicarse mediante este esquema de la ‘pauta francesa’, isomórfica al proceso químico de cristalización:

el proceso que aquí se dibuja se parece en la forma (que no en la substancia) a aquellos procesos químicos en los cuales, por ejemplo, en un líquido que se encuentra en proceso de cristalización, lo primero que se transforma es un pequeño núcleo, que toma forma cristalina, mientras que el resto del líquido va cristalizando poco a poco en torno al núcleo (Elias, 1987: 159).

Cabe destacar que el esquema civilizatorio ‘centro-pauta’ o de ‘cristalización’ -según la imagen de Elias- con el que Sarmiento piensa el progreso de la civilización coincide con el ‘modelo cortesano francés’. Este modelo le hace sostener a Sarmiento el claro designio del destino común de los pueblos de la tierra: “Puede esto no ser muy próximo; pero ello marcha y llegará a su blanco, en despecho, no del carácter de los pueblos en que no creo, sino del diverso grado de cultura en que la especie se encuentra, en puntos dados de la tierra” (Sarmiento, 1996: 67) Y no sólo por la negación explícita del ‘carácter de los pueblos’, sino también por la importancia que para él tienen los hábitos -vestimentas y conductas- en el desarrollo de la civilización<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> De acuerdo al esquema de Sarmiento del progreso de la civilización -citado más arriba- una serie de factores comunes indicarán el arribo de los pueblos a la civilización común. Si suponemos que existe en su enumeración un orden jerárquico, tendríamos entonces que las vías de comunicación – una de sus obsesiones al concebir el modelo de país deseable- se encuentran en primer lugar, la vestimenta en segundo y luego las ideas, las leyes y constituciones, los libros y los objetos de arte. La vestimenta o los hábitos -elemento que en este orden que pretendemos ‘jerárquico’ o por lo menos

### 3. b.- La pauta civilizatoria. El modelo francés vs. El modelo alemán.

El control de las apariencias en términos de ‘armado de las pautas civilizatorias’ tiene para Sarmiento la mayor importancia y cumple una importante función en el desarrollo del proceso de la civilización y en la introyección y fortificación de la virtud republicana. Saber controlar el espectáculo de las apariencias y el proceso de imitación ligado a este control, era para Sarmiento un signo inequívoco de civilización. Contrariamente al control instintivo de las apariencias que lleva adelante Quiroga apelando a los artilugios de la magia para reforzar su figura de autoridad ante el ‘vulgo’ o al sistema de asociaciones que genera el ‘cintillo colorado’, Sarmiento propone un control de las pautas o de las apariencias fundamentado en su importante ‘función civilizatoria’.

En *Facundo y su biógrafo* Alberdi se pregunta: “¿Qué idea tiene de la civilización este autor de *Civilización y Barbarie*? La civilización, para él, está sólo en las *ciudades*, porque, según él, consiste en el traje, en las maneras, en el tono, en los modales, en los libros, en las escuelas, en los juzgados” (1964:13). La ‘civilización por el traje’ o por la pauta que puede dar la imagen exterior, la ‘envoltura’ artificial del cuerpo, representa un tópico recurrente en la polémica. En el valor otorgado al cultivo de las apariencias -en términos de traje o símbolos distintivos- para cifrar el proceso civilizatorio se encontrarán Sarmiento y Alberdi en veredas opuestas.

Para Alberdi la civilización no tiene absolutamente nada que ver con la vestimenta, que para él es lo exterior, lo superficial, el ‘adorno’ que puede llegar a completar o embellecer el conjunto pero no cuenta entre los elementos esenciales

---

no azaroso, está en segundo lugar- ocupa a Sarmiento en muchos pasajes de sus obras. En *Facundo* la necesidad de hacer biografías que respeten las características americanas se demuestra por el tono habitual de las mismas, en las que el hombre americano aparece como el ‘remedo de Europa’: “[E]s que las preocupaciones clásicas europeas del escritor desfiguran al héroe, a quien quitan el poncho para presentarlo desde el primer día con el frac” (Sarmiento, 2005: 23). Se necesita otra cosa para entender el drama americano: “es preciso poner antes, las decoraciones y los trajes americanos, para mostrar en seguida el personaje” (*Idem.*: 24). Por eso Sarmiento divide a la obra en dos partes: “la una, en que trazo el terreno, el paisaje, el teatro sobre que va a representarse la escena; la otra en que aparece el personaje, con su traje, sus ideas, su sistema de obrar” (*Ibid.*). La preocupación por la vestimenta o el ‘traje’ (que muchos de sus contemporáneos consideraban superficial y ridícula, entre ellos Alberdi) respondía a una manera particular de concebirlo: no como un adorno, una cobertura o un mero ‘uso’, sino como síntomas del grado de ‘civilización’ o de ‘barbarie’ según sea el caso.

que hacen a un hombre ‘civilizado’. “No es dado a un sastre distribuir con su tijera la civilización europea o asiática. Con quepí o con paletot, nuestro gaucho siempre sería el mismo hombre” (CII: 74). Con esta contundente afirmación Alberdi revela sus nociones fundamentales acerca del proceso civilizatorio: no se trata para él de un proceso que siga el esquema del centro/pauta-periferia que reconocimos en Sarmiento y que caracterizábamos, siguiendo a Elias (1987) como ‘modelo francés’. El modelo civilizatorio seguido por Sarmiento se queda –según la perspectiva de Alberdi- en lo superficial, y no atiende los verdaderos motivos del atraso de las repúblicas sud-americanas:

Todo es obstáculo para el establecimiento del gobierno en esta América incommensurable, es que la ley es impotente porque está a pie, sin caminos, sin dinero, sin armas y el desierto protege lo mismo a sus defensores de espada que a sus ofensores de pluma. Y sin embargo, es menester caminar en la obra de la organización contra la resistencia del gaucho de los campos y de los gauchos de la prensa. Si los unos son obstáculos, no lo son menos los otros: pero si ellos son el hombre sudamericano, es menester valerse de él mismo para operar su propia mejora o quitar el poder al gaucho de poncho y al gaucho de frac, es decir, al hombre de Sudamérica para entregarlo al único hombre que no es gaucho, al inglés, al francés, al europeo, que no tardaría en tomar el poncho y los hábitos que el desierto inspiró al español europeo del siglo XV, que es el americano actual: europeo degenerado por la influencia del desierto y la soledad (CI: 51/52).

La vestimenta no convierte a los hombres en seres civilizados, si no existen los medios para que la ley pueda regir los destinos de los hombres y estos puedan seguir los designios de aquella en un escenario favorable. Tanto de poncho como de frac se puede ser gaucho<sup>62</sup> si las condiciones externas no están preparadas para acoger al mundo civilizado. El desierto, la soledad, la extensión (Montesquieu, 2007: 47) son las principales causas del despotismo y de la pervivencia de hábitos incivilizados, por lo que el espectáculo pretendidamente civilizador de una serie de vestimentas europeas en soledades americanas no resultará –para Alberdi- más que un acto de comedia.

---

<sup>62</sup> Con el gaucho de frac Alberdi alude al propio Sarmiento. Sostiene Alberdi: “Aunque nuestras gacetas no se escriben en los campos, se escriben en ciudades compuestas de elementos campesinos [...]. De aquí es que la prensa, como el salón, como la tribuna, como la academia misma, están llenas de *gauchos* o *guasos* de exterior inglés o francés” (CI: 51).

Sarmiento no sólo opina lo contrario con respecto a la importancia de la vestimenta (González, 2005: 25-37) y de los hábitos y costumbres, sino que lo *actúa*. En su *Campaña* hace ostentación, ante los atónitos soldados de chiripá, de su ‘equipo europeo’:

Era el caso que yo era el único oficial del ejército argentino que en campaña ostentaba una severidad de equipo estrictamente europeo. Silla, espuelas, espada bruñida, levita abotonada, guantes, quepí francés, paletot en lugar de poncho, todo yo era una protesta contra el espíritu gauchesco lo que al principio dió lugar a pullas, a que contestaba victoriosamente por la superioridad práctica de mis medios. [...] Esto, que parece una pequeñez, era una parte de mi plan de campaña contra Rosas y los caudillos [...] dispuesto a hacerlo triunfar sobre el chiripá [...] Mientras no se cambie el traje del soldado argentino ha de haber caudillos. Mientras haya chiripá no habrá ciudadanos (*Campaña*: 158).

La aclaración ‘esto que parece una pequeñez’ prevé los ataques de sus pares y anticipa las que, efectivamente, realizará Alberdi en sus “Cartas”. La ‘pequeñez’, el detalle del equipo francés con el que protestaba frente al espíritu gauchesco y mediante el cual demostraba la superioridad de medios prácticos que la civilización europea podía proveer a estas tierras, era para Sarmiento un síntoma claro del estado de la civilización de un pueblo. La pequeñez, el detalle en el que se avizora el control del cuerpo y de las pasiones, lejos de ser un rasgo superficial era la medida de una civilización. Por los usos se podía saber el grado de virtud de un hombre y los usos y vestimentas podían transmitir –de modo ejemplificador- virtud.

Lejos de representar el desfile ante las tropas de Urquiza una opción por las leyes suntuarias o los emblemas de rango de la Europa feudal, que establecían vestimentas fijas para cada estamento<sup>63</sup>, el intento de Sarmiento apunta a

---

<sup>63</sup> Walzer (1994) en el Cap. I ‘La igualdad compleja’ bajo el subtítulo “Jerarquías y sociedades de castas” observa: “En la Europa feudal, por ejemplo, la ropa no era una mercancía (como lo es ahora) sino un emblema de rango. El rango dominaba la vestimenta. El significado de ésta se configuraba a imagen del orden feudal. Vestirse con un refinamiento que a uno no le correspondía era una clase de mentira, pues enunciaba un juicio falso acerca de quién era uno. Cuando un rey o un primer ministro se vestían como un sujeto común a fin de enterarse de las opiniones de sus súbditos, practicaban una especie de engaño político. Por otra parte, las dificultades para hacer valer el código de la vestimenta (leyes suntuarias) sugieren que siempre hubo un sentido alternativo al significado de aquélla. Uno puede empezar a reconocer, al menos en algún punto, las fronteras de una determinada esfera dentro de la cual la gente viste de acuerdo con lo que puede permitirse, de acuerdo con lo que está dispuesto a gastar, o de acuerdo con la manera en que quiere lucir. Las leyes suntuarias pueden ser todavía observadas, pero hoy en día es posible dirigir

implantar una pauta civilizatoria en el marco del ejército incivilizado para acelerar el proceso mediante el cual se alcance el estadio civilizatorio de los pueblos más avanzados de la tierra. Con su propio cuerpo desfilando entre las tropas, Sarmiento educaba ‘con el ejemplo’ volviéndose él mismo espectáculo-pauta, representante vivo de los avances de la ciencia militar europea.

Ante este despliegue de Sarmiento, Alberdi reacciona con ironía, burlándose de la empresa civilizatoria de su antagonista. Sus insistentes prevenciones acerca del tono de sus “Cartas”, frías, desapasionadas, basadas en el análisis crítico de los escritos y no en la vejación de los escritores quedan, gracias al comentario de este episodio, suspendidas:

Un oficial del traje que usted llevaba en un ejército de Sudamérica, es una figura curiosa, que debía entretener a la tropa; pero todo un ejército sudamericano compuesto de nuestros gauchos vestidos de levita [...], sería una comedia que les haría caer las armas de las manos de risa al verse en traje que el europeo mismo se guardaría de emplear en nuestros campos (CII: 73).

Nuevamente, para Alberdi, el problema no es el traje sino el escenario. Los campos son los que generan la barbarie y ningún traje ni equipo civilizado pueden luchar contra las fuerzas desintegradoras del desierto y la extensión. Por lo demás, a pesar del traje, Sarmiento representa para Alberdi la barbarie personificada, ya que las apariencias no alcanzan a cubrir lo que hay en él de esencialmente bárbaro en el uso de la palabra para debatir ideas: “Es el tipo de escritor que prevalece en nuestra prensa medio civilizada [...]. Predica el europeísmo [...] pero no toma para sí el tono y las costumbres europeas al *Times* o al *Diario de Debates* parisiense en la impugnación y el ataque” (CI: 51).

No obstante, a pesar de las burlas de Alberdi, Sarmiento entiende perfectamente la diferencia entre un verdadero progreso producido mediante el esquema centro/pauta y su expansión hacia la periferia, propio de la civilización; y un falso progreso basado ya no en el manejo de las apariencias, sino en

---

argumentos igualitaristas en contra de ellas, como de hecho lo hace la gente común.” (Walzer, 1994: 39). Con respecto al mismo tema véase también “Un burgués pone en orden su mundo: La ciudad como texto” en Darnton 1987: 109-147.

simulacros, propio de la barbarie. Para Sarmiento el modo en que Quiroga maneja la construcción de su figura de autoridad es simulacro, el modo en que Rosas manejó el asunto del cintillo colorado para reforzar su figura de autoridad también lo es, y las actitudes recientes del general Urquiza se cuentan también entre las formas falsas o incorrectas de manejar las apariencias o las imágenes que pueden colaborar en el proceso de la civilización.

El resultado del modelo civilizatorio que sigue una pauta o un modelo es el del dominio de las pasiones y el uso de estas para el bien de la república. Las pasiones tienen un ejemplo, paradigma o 'ideal' al que referirse y gracias a él pueden ser dominadas por el proceso civilizatorio y ponerse al servicio de la vida republicana, reforzando así la virtud que hará de los hombres seres comprometidos con el bien del conjunto y ardientes defensores de la libertad.

Por el contrario, el resultado del uso de las apariencias basado en el simulacro, es decir, que no tiene centro o pauta en el mundo objetivo sino que sigue el capricho individual del *dominus*, no podrá ser el uso de las pasiones a favor de la vida republicana, ya que –por la apelación al esoterismo y a los pases mágicos- sólo se contará con el temor, pasión humana que es el resorte del despotismo (Montesquieu, 2007: 56). La magia, por otro lado, arrastra a los hombres al amor ciego por la persona que ocupa el lugar del amo, padre o autoridad, lo que redundará para Sarmiento en una marcada pasividad respecto de los intereses que deben ligar a los hombres con su república.

En la carta que le escribe Sarmiento a Urquiza, utiliza una pequeña referencia cómica para ilustrar la particular manera de actuar del general, reforzando esta diferencia entre el uso correcto de las apariencias, y el efecto adverso del uso de los simulacros:

¿O cree, general, que se despoja de las ideas a los que las emitieron, como de las propiedades en tiempo de Rosas? Hará S.E. con ellas, ante la historia, lo que el cacique patagón que para imponer respeto a un buque inglés se presentó con una levita larga de pastor protestante y un sombrero cuáquero. El capitán lo primero que le preguntó fue: ¿Cuándo mataste al dueño de ese vestido? ("Carta de Yungay": 290).

Una cosa es, para Sarmiento, el uso del traje y de las apariencias en el marco del proceso de la civilización de las pasiones y otro, muy diferente, es el

uso del traje y de las apariencias en un marco fundado exclusivamente en las propiedades extraordinarias del carisma (Weber, 1964: 193-204). Pero esta distinción sostenida por Sarmiento no es aceptada por Alberdi. Para él se trata, en ambos casos, de ‘meras apariencias’ o superficialidades, opuestas a la verdad o realidad con la que se encuentran las leyes: la verdad asentada en el territorio o marco en el que se desplegará la vida republicana.

En este punto se identifica Alberdi con el otro modelo de pensamiento descrito por Elias (1987: 62 y 79), el ‘modelo alemán’, erigido en contraposición respecto del francés y modulado a partir de una serie de oposiciones excluyentes. El modelo alemán representó, para Elias, el resultado de la tensión entre una intelectualidad de clase media (alemana) y una aristocracia cortesana (francesa). Las oposiciones entre ‘profundidad’ y ‘superficialidad’, ‘sinceridad’ y ‘falsedad’, ‘virtud auténtica’ y ‘convencionalismos externos’ eran utilizadas por los alemanes para caracterizar su actividad intelectual mediante la valoración positiva de los primeros términos, identificados luego bajo el título de ‘cultura’, y para caracterizar la actividad intelectual francesa mediante los segundos términos, desvalorizados bajo el mote de ‘civilización’, entendida como sinónimo de *politesse* o ‘buenas maneras’. Así, ‘cultura’ en términos alemanes se identifica con la profundidad reflexiva, la búsqueda de la verdad y la virtud, mientras que ‘civilización’ a la francesa se identifica con superficialidad de los hábitos y los modos, falsedad y reinado las convenciones sociales, corruptoras de la virtud.

En los ‘hábitos de la corte’ la tradición alemana encuentra el germen de la corrupción, por cuanto se entendía que la oposición entre ‘juegos de apariencia’ y ‘ser o realidad’ correspondía a la de corrupción, por un lado y virtud, por el otro. Sostiene Elias: “Es la polémica entre el sector intelectual alemán de clase media y los buenos modales de la clase alta cortesana dominante; polémica responsable de la antítesis conceptual entre cultura y civilización en Alemania” (1987: 62). Indica el autor, seguidamente:

nos encontramos aquí con la misma antítesis que en Kant desemboca de modo refinado y profundo en la contraposición entre ‘cultura’ y ‘civilización’: la ‘cortesía’ engañosa y superficial y la verdadera ‘virtud’. A partir de mediados de siglo [XVIII] la autolegitimación de las capas medias por medio de la virtud y de la educación se hace más precisa y más



acentuada al tiempo que se agudiza la polémica contra los comportamientos exteriores y superficiales que se dan en las cortes (Elias, 1987: 62).

La impugnación de Alberdi a Sarmiento tiene su fuente en esta contraposición tajante entre ‘cultura’ y ‘civilización’ correspondiente a su vez a la que existe entre ‘verdad’ y ‘apariencia’. Para Alberdi hablar de trajes, de hábitos, del ‘cintillo colorado’ no remiten más que a la *forma* y dejan de lado lo importante: el *contenido*. “Usted empezaba por el fin, por lo externo, por lo superficial. Jamás la salvación de la patria podía depender de un color” (CII: 81). Gracias a esa contraposición podrá, además, identificar las formas sarmientinas con las formas del caudillaje bárbaro ya que, en cuanto al interés por el manejo de las apariencias, ambas coincidían<sup>64</sup>.

### **3. c.- El trabajo con las apariencias. ‘Simulacro de artificio’ vs. ‘Artificio verdadero’**

El manejo doméstico de Urquiza en los asuntos de la campaña había alarmado a Sarmiento. Se sumaba a ese signo de despotismo, la producción del miedo entre sus allegados y los desconocidos que tuviesen intenciones de entrevistarse con él, gracias a la imponente compañía del perro Purvis, dispuesto a morder a todos. Sarmiento –gracias a estas dos ‘advertencias’- sospechaba que Urquiza mantenía lo fundamental del caudillaje bárbaro en el gobierno de los asuntos comunes. Sin embargo, lo que finalmente logró convencerlo de la continuidad entre el general entrerriano y Rosas fue el asunto del ‘cintillo colorado’. En *Campaña* señala: “Pero lo que más me llamó la atención [...] fue que el general se había ocupado, durante su acampamento en los alrededores de Montevideo, en hacer sentir a los emigrados argentinos la necesidad de ponerse la *cinta* colorada” (*Campaña*: 86).

---

<sup>64</sup> El interés por el manejo de las apariencias –como hemos señalado en el parágrafo 2. c.- si bien era compartido por Sarmiento y el ‘caudillaje bárbaro’ partían, según la perspectiva del primero, de marcos diferentes. El marco en el que esas apariencias eran moldeadas y conducidas era republicano en el caso de Sarmiento y despótico en el de Quiroga, Rosas y Urquiza.

Esto resultaba inaudito para Sarmiento: el uso de aquel ‘embeleco’, sostiene, habría sido tan sorprendente allí como vérselo usar a los integrantes del Club de Valparaíso en Chile. No representaba sólo un detalle superficial, era el símbolo de la continuidad del caudillaje<sup>65</sup>: el uso del distintivo colorado servía para reforzar la figura de autoridad de Urquiza, asociada por el color al que sería, no el enemigo vencido, sino su lógico antecedente. “Quien haya leído en *Civilización y Barbarie* lo que sobre la cinta colorada he escrito podrá formarse la idea de la extrañeza, de la preocupación en que me echaba esta persistencia en seguir las prácticas de Rosas.” (*Ibíd.*) Efectivamente, en el *Facundo*, Sarmiento se había detenido a considerar el mecanismo y la función del cintillo colorado, reconociendo el importante rol cumplido por este emblema en la construcción de la figura de autoridad de Rosas:

De las fiestas sale [...] el color *colorado*, como insignia de adhesión a la *causa*; el retrato de Rosas, colocado en los altares primero, pasa después a ser parte del equipo de cada hombre, que debe llevarlo en el pecho, en señal de *amor intenso a la persona del Restaurador* [...] La América entera se ha burlado de aquellas famosas fiestas de Buenos Aires y mirándolas como el colmo de la degradación de un pueblo; pero yo no veo en ellas sino un designio político, el más fecundo en resultados. ¿Cómo encarnar en una República que no conoció reyes jamás, la idea de *personalidad* de gobierno? (Sarmiento, 2005: 226/227)

De hecho, la cuestión de la encarnación del gobierno preocupa seriamente a Sarmiento, que reconoce la dificultad de lograr la adhesión a la causa republicana sin alguien que la represente en el sentido teatral del término, es decir, sin alguien que la personifique<sup>66</sup>. Burlarse del modo *básico* en que Rosas

---

<sup>65</sup> Para Sarmiento la cinta colorada no es un mero detalle, sino la materialización de todo un sistema despótico basado en el terror. En su *Campaña* relata la siguiente escena vivida luego de la batalla de Caseros: “El doctor Gorostiaga, después de las primeras felicitaciones, necesitó desahogarse en el seno de aquella intimidad de correligionarios. ‘Lo único que acibara, me dijo, el contento público, es esta exigencia del señor general de que nos pongamos la cinta colorada. ¡Oh, esto es imposible, jamás nos la pondremos! [...] Entonces aproximé mi caballo, toméle la mano del chicote, y apretándosela y con mirada firme y voz decidida le dije: resistan, y se salvan. De esto depende, créanmelo, la salvación del país (*Campaña*: 250). Resistirse a la cinta colorada significa para Sarmiento resistir al despotismo y a los usos bárbaros de las apariencias y de las asociaciones.

<sup>66</sup> Perelman distingue dos figuras retóricas utilizadas para transmitir a un auditorio ciertas características inmatrimales o cualidades abstractas de una esencia o una idea. Estas figuras son el *apóstrofe* y la *prosopopeya*, llamadas también *figuras de la personificación*. Cuando se trate del *apóstrofe*, el orador se dirigirá a lo que está personificado, considerándolo un oyente (Perelman, 1989: 508). Un ejemplo de *apóstrofe* es el comienzo del *Facundo* en el que Sarmiento exclama: “¡Sombra terrible de Facundo, voy a evocarte, para que, sacudiendo el ensangrentado polvo que cubre tus cenizas, te levantes a explicarnos la vida secreta y las convulsiones internas que

fabricó ‘el amor intenso hacia su persona’ no sirve de nada según él, ya que no hace sino ocultar la eficacia de dicho mecanismo en el ánimo del pueblo. Sarmiento está dispuesto a analizar esa modalidad de legitimación de la autoridad basada en el asociacionismo entre ‘insignia’ y ‘personalidad de gobierno’ -y ligados ambos por el amor o, más bien, el terror- criticándola duramente, pero sin desestimarla. Como ‘designio político’ que produce fecundos resultados, la insignia colorada es un importante analizador<sup>67</sup> de las modalidades de construcción de la autoridad, que indica el grado de barbarie de un pueblo:

La cinta colorada era una materialización del terror que os acompaña a todas partes, en la calle, en el seno de la familia; es preciso pensar en ella al vestirse, al desnudarse, y las ideas se nos graban siempre por asociación. La vista de un árbol en el campo nos recuerda lo que íbamos conversando diez años antes, al pasar por cerca de él; figuráos las ideas que trae consigo asociadas la cinta colorada y las impresiones indelebles que ha debido dejar unidas a la imagen de Rosas (Sarmiento, 2005: 227)

---

desgarran las entrañas de un noble pueblo!” (Sarmiento, 2005: 11/12). Facundo representa para Sarmiento la personificación de la barbarie, por lo que los avatares de su biografía y la comprensión de sus actos permitirá conocer mejor a la Argentina, el ‘noble pueblo’. En el caso de la *prosopopeya* (*prósopon*, máscara), la esencia o idea personificada tomará la palabra y se transformará en sujeto parlante y activo (Perelman, 1989: 508). Combinada con la sinécdoque – tomar la parte por el todo- puede ampliarse la égida de la *prosopopeya* al efecto de personificación producido por un signo o símbolo (el ‘cintillo colorado’) que representa/alude al poder detentado por la autoridad. El recurso retórico de la *prosopopeya* fue usado por Pascal en los *Pensamientos* para hacer hablar a la Sabiduría de Dios (Pascal: 1984: 165/166). Lacan, a su vez, utiliza la *prosopopeya* para hacer hablar a la verdad y demostrar así que esta está dividida estructuralmente entre enunciado y enunciación (Lacan, 1992b: 391/392). En la tradición retórica la *prosopopeya* ha sido considerada un recurso importantísimo para ganarse el ánimo del juez y lograr una sentencia favorable, pero a la vez se ha reconocido la dificultad de utilizarla de manera eficaz, ya que requiere un profundo entrenamiento en las artes de la emulación –las de los comediantes o actores- para que resulte ajustada a la situación y produzca el efecto deseado. Como se trata de encarnar un *carácter* o *ethos*, el orador debe estar en condiciones de mantenerse en ese papel de manera adecuada y sostenerlo en el tiempo (Quintiliano, 1887: 169 y 313). Cualquier desarreglo entre el orador y la actuación realizada en la *prosopopeya* podría llegar a poner en peligro el efecto de realidad buscado, provocando risas o sospechas (Goffman, 2009). En el Cap. 2, apartado 2, “Prensa y política”, analizaremos el uso de la figura del *apóstrofe* en las “Cartas” de Alberdi, cuando concibe a Sarmiento como la *personificación* de la prensa bárbara.

<sup>67</sup> La noción de *analizador* fue articulada por la corriente institucionalista francesa y alude al dispositivo natural o construido que hace visible al analista institucional la dinámica de un determinado grupo u organización. El análisis que permite hacer el *analizador* depende únicamente de la situación específica en la que está inmerso y no depende en absoluto de una escala de valores o canon establecido al margen de esta. Por eso *analizadores* pueden ser tanto el discurso de un director o jefe político, como el chiste dicho al pasar por el encargado de la limpieza de una organización, o la canción burlona que hace un grupo de empleados refiriéndose a su trabajo, etc. En este sentido, importa menos la naturaleza del *analizador* que la dinámica institucional puesta en marcha por él y evidenciada por su entramado singular en una situación precisa. Véase Lapassade (1979) y Loureau (2001).

Gracias al mecanismo de la asociación que Sarmiento concede a la totalidad de los seres humanos –compartiendo así las ideas básicas del asociacionismo inglés desarrollado en el siglo XIX, uno de los pilares fundamentales de la disciplina psicológica moderna<sup>68</sup>- y que no resultaba desconocido para el ‘caudillaje bárbaro’, un pueblo entero había sido disciplinado en la conexión entre una persona y un color. Gracias a la insignia colorada, la personalidad de Rosas podía estar en cada uno de los hogares y de las personas, su sola percepción era capaz de reeditar el cuadro entero de asociaciones que remitían únicamente a la persona del Restaurador, porque era ‘la materialización de terror’. No había nada de malo en la asociación misma –de hecho Sarmiento da un ejemplo personal de ella- lo malo, insistía, es el marco en el que esa asociación se realiza y los mecanismos mágicos o hipnóticos mediante los cuales se la mantiene.

La asociación se produce siempre. Pensamos por asociaciones diría Sarmiento. Pero una cosa es asociar la vista de un árbol a una *conversación* llevada a cabo años antes, y otra muy diferente asociar un color a una persona y en esta a un sistema entero de despotismo, sostenido en el principio del temor. La conversación supone intersubjetividad, remite a algo compartido, a algo que no se puede realizar en soledad, sino que requiere del concurso de otras personas y de otras ideas. La asociación entre el árbol y la conversación es artificiosa y forzada, sólo la contingencia ha ligado por el principio de la contigüidad en el espacio y en el tiempo una actividad intersubjetiva a una cosa en el mundo. Pero justamente por el reconocimiento de esa contingencia y de esa artificiosidad la asociación se

---

<sup>68</sup> El asociacionismo inglés constituyó en el siglo XIX -fundamentalmente con James Mill y John Stuart Mill- una elaboración del aristotelismo en clave empirista y una revisión de los aportes de Locke y Hume. Según la versión de Locke, el conocimiento deriva de la relación de asociación originaria entre una idea y un real o fenómeno, y se desarrolla luego en la relación asociativa entre ideas (Bercherie, 1988: 125). Mill retoma lo planteado por Locke y sostiene que además de las sensaciones perceptivas, las sensaciones de placer y dolor, asociadas al amor-aceptación y al odio-rechazo, dejan una huella indeleble en el espíritu, determinando las acciones posteriores a la sensación ocasionada (Bercherie, 1988: 131). Cfr. artículo “Asociación, asociacionismo” en Ferrater Mora (1999: 255/256). Se analizan allí los tres principios fundamentales de conexión o asociación destacados por Hume: la semejanza, la contigüidad y la causa y efecto. Las ideas se originan de acuerdo al patrón de la semejanza, de la contigüidad o de la causa y el efecto.

convierte en un mecanismo psíquico humano y no una herramienta mágica al servicio del despotismo<sup>69</sup>.

El cintillo colorado no admite mediación intersubjetiva para Sarmiento. Es sólo la asociación mecánica entre un símbolo y la personificación de la barbarie, por lo que la exigencia de Urquiza de mantener el distintivo entre los pobladores y el ejército no era más que la certificación de la continuidad del despotismo. La explicación estratégica del general tampoco convenció a Sarmiento: “El general decía que era una cosa que no significaba nada, que cuando llegásemos a Buenos Aires lo pisotearíamos; pero que era necesario conciliarse con las masas, y que él quería probar a Rosas que era federal” (*Campaña*: 86) ya que ‘conciliarse con las masas’ por la vía de la asociación con el terror no suponía un remedio sino la agudización de la enfermedad.

Sarmiento intentó enseñar a Urquiza otro modo de manejar las apariencias con el fin de construir una personificación de autoridad acorde al momento de la república, pero este no quiso aprender de sus consejos. Para aquél resultaba de imperiosa necesidad trabajar en el armado de una figura de autoridad contraria a la del caudillismo bárbaro, poniendo especial atención en las apariencias -a las que el ‘vulgo’ es tan afecto- pero sin hacer un uso mágico de ellas.

Luego de la victoria del Ejército Grande en Caseros, el 3 de febrero de 1852, Sarmiento advierte que –efectivamente- las pasiones del pueblo se siguen manejando con los antiguos medios, a partir de un trabajo sobre las apariencias que no pone reparos en presentarse como la continuidad del despotismo. El reproche de Sarmiento se dirige especialmente a la incapacidad que ve en Urquiza a la hora de manejar la coyuntura, sin evaluar seriamente los miramientos que resultan necesarios para legitimar su poder frente a la población que lo observa:

¡Qué! ¿No había en Buenos Aires un federal de aquella provincia, un general Guido, un general Pacheco, un coronel Costa, Lagos y otros mil a quien confiarle el gobierno, nominalmente siquiera, para salvar las

---

<sup>69</sup> Sarmiento, en la *Campaña* sostiene con ironía: “Los naturales de la tierra creen haber hallado un antídoto seguro contra esta epidemia [el degüello] que creen adherente al suelo. Llevan un trapito colorado en el pecho como los fetiches que usan los africanos contra mordeduras de víboras y culebras [...] A los judíos y a los leprosos en la Edad Media se les forzaba a llevar un gorro amarillo en señal de reprobación. Entre nosotros son los buenos los que llevan el sambenito”(Campaña: 49)

apariencias, para no herir las susceptibilidades de aquella población y poner a Galán, su ministro, su servidor antiguo, a la cabeza de las tropas? (“Carta de Yungay”: 264)

El mensaje de Urquiza, al darle lugar en el gobierno de Buenos Aires a una persona de su entorno doméstico, era el de la continuidad de formas bárbaras en el gobierno de los asuntos comunes. A eso, se le suma además la exigencia de llevar el cintillo colorado como distintivo de la victoria, lo que prueba, definitivamente según Sarmiento, la continuidad entre Rosas y Urquiza:

Llegamos a Buenos Aires, y el general vencedor se empeña en que los ciudadanos, que a millares iban punto menos que a besarles las plantas, llenos de gratitud y entusiasmo, recojan del fango odiado, el despreciado, el innoble trapo colorado que habían pisoteado el 4 de febrero, como prueba de que eran libres ya (“Carta de Yungay”: 267).

En la exigencia de recuperar un distintivo asociado mecánicamente a la figura de Rosas se cifra -siguiendo el análisis de Sarmiento- el descuido de Urquiza por las apariencias civilizatorias. La continuidad en el uso del símbolo que materializaba una etapa concebida como superada a partir de Caseros, llenaba de desorientación a los ciudadanos ya que –gracias al mecanismo de la asociación- conectaban automáticamente el cintillo colorado a Rosas:

Este hecho insignificante es causa en gran parte de todos los males que se han sucedido. Los pueblos son así, obran por reacciones. La *cinta* de Rosas era el *despotismo*, era la mazorca, era la barbarie, era la humillación, era todo. Imponerla era resfriar los ánimos, suscitar descontentos, traer la duda, la división, la alarma para el porvenir. Todo estaba perdido, todo puesto en duda. El pueblo iba y venía. No quería creer a sus propios ojos; esperaba todavía (Ibíd.)

El artificio mediante el cual Urquiza pretendía legitimar su figura de autoridad y ‘conciliarse con las masas’ no hacía más que demostrar que su intención no era civilizar las pasiones para ponerlas al servicio del todo, generando ese amor a la república imprescindible para formar ciudadanos virtuosos y defensores activos de la libertad. Más bien le interesaba seguir

manejando los asuntos comunes a partir del asociacionismo básico entre un color y una figura de autoridad, mágicamente enlazados y sostenidos por el temor.

En estas cruciales circunstancias la mirada de Sarmiento se dirigía a la estructura del *artificio* de autoridad, viendo precisamente allí el descalabro. Con respecto a las medidas posteriores de Urquiza, señala: “Se convoca a los gobernadores de las provincias a San Nicolás, paso indiscreto que dejaba ya ver la hebra. Lo mismo se habría conseguido haciendo venir diputados de gobiernos, a fin de salvar, siquiera, las apariencias” (“Carta de Yungay”: 273). ‘Salvar las apariencias’ significaba poner especial cuidado en una serie de *formas* o de *modos* que se alejen del mecanismo del simulacro que unía un color a una persona mediante el temor. Sarmiento sabía perfectamente que las cosas no necesariamente debían *ser* de determinada manera para lograr la legitimidad deseada, pero sí debían alcanzar cierto grado de verosimilitud o de apariencia para asegurarse el respeto y la observancia necesarios. Era imprescindible cuidar las apariencias, trabajarlas para generar entre los ciudadanos el respeto necesario por la organización venidera de la República en lugar de desatenderlas y abandonarlas a los antiguos mecanismos bárbaros, como hacía Urquiza.

Si el cometido era convocar al congreso para finalmente acordar una Constitución, ¿qué respeto podía infundírsele a esta última si Urquiza violaba todas las reglas y hacía lo que dictaba su capricho? La preocupación de Sarmiento se nutría de la serie de arbitrariedades de Urquiza, en las que veía naufragar las posibilidades de construir el fundamento válido de la nueva etapa que se abría:

Pero todo esto no vale nada en comparación de los efectos morales obrados sobre la opinión de todos los hombres. ¿Quién que tenga noticia de estas violencias creerá que va a darse una Constitución real al país, y, si es dada, que la respete un hombre que a cada paso por los motivos más frívolos, atropella por todo, creyendo que los pueblos son niños a quienes se alucina con proclamas y decretos? (Ídem.: 274/275)

La producción de la creencia en la Constitución es la que se encuentra en peligro. Efectivamente, las acciones derivadas de la arbitrariedad de la figura de autoridad no infunden respeto sino temor, y en tal caso, con el temor como principio, se continuará en un régimen despótico, según la clasificación de

Montesquieu (2007) y no podrá constituirse una verdadera república. La república se anima por el principio de la virtud entendida como aquella que es posible gracias al ‘renunciamiento de sí mismo’ y al amor por las leyes y por la patria (Montesquieu, 2007:65) pero para ello se necesita un asiento firme, o un cuerpo doctrinal validado de tal forma que genere el amor de todos hacia él, tal como ocurre con los monjes y el amor que prodigan a su orden y a las reglas que la gobiernan.

En una república, por otra parte, los pueblos no se deben tratar como menores de edad, es decir, como niños a los que resulta fácil alucinar con un trabajo básico sobre las apariencias, sino que se los debe tratar como ciudadanos, es decir, como adultos emancipados. El trabajo sobre las apariencias –inescindible según Sarmiento de la vida política- debe realizarse, en una república, no con el fin de generar una adhesión muda o automática de las pasiones de los hombres a la persona de la autoridad, sino más bien con el objetivo de poner las pasiones y las acciones al servicio de los valores republicanos, en la defensa del interés común y de la libertad.

No obstante, la propuesta de Sarmiento para lograr la adhesión necesaria a la carta fundamental intenta ser superadora de lo que considera un descuido de las apariencias en la ‘puesta en escena’ de Urquiza. Sin embargo, se encuentra sometida a una contradicción que resultará muy difícil de disolver. Por una parte, Sarmiento reconoce –como veíamos- dos modos de trabajar las apariencias: uno correcto, el otro incorrecto. El modo correcto consiste en motorizar un proceso civilizatorio en el que las pasiones de los hombres se purifiquen y se encaucen por la vía de la virtud republicana, generando así amor por lo común y entusiasmo por defender activamente la integridad de la república. Este proceso se lleva a cabo mediante el mecanismo de la imitación, por lo que las vidas ejemplares<sup>70</sup> y las escenificaciones<sup>71</sup> resultan fundamentales para su éxito.

---

<sup>70</sup> Para Sarmiento tienen un valor pedagógico inestimable las ‘vidas ejemplares’ y la narración de estas vidas en biografías y autobiografías. Véase Dottori y Zanetti (2005) “Notas al *Facundo*” en Sarmiento (2005). Allí se cita un extracto del artículo de Sarmiento escrito el 20 de marzo de 1842 en *El Mercurio*: “La biografía de un hombre que ha desempeñado un gran papel en una época y país dados, es el resumen de la historia contemporánea, iluminada con los animados colores que reflejan las costumbres y hábitos nacionales, las ideas dominantes, las tendencias de la civilización, o la dirección especial que el genio de los grandes hombres puede imprimir a la sociedad.” (Sarmiento, 2005: 22n) Según Dottori y Zanetti estas ideas del ‘genio de época’,



El modo incorrecto de trabajar las apariencias consiste en apelar a mecanismos asociativos básicos sostenidos en el carisma -entendido como la cualidad extraordinaria, condicionada mágicamente (Weber, 1964: 193)- de la personalidad que encarna la autoridad. La asociación automática entre un símbolo, imagen o color y la persona del jefe o autoridad no genera pasiones que sirvan para fundamentar la *vita activa*, sino sólo pasiones –amor incondicional, basado en el temor- al servicio del mantenimiento del déspota y del despotismo.

Pero esos dos modos de trabajar las apariencias suponen, en el primer caso, un pueblo que debe ser educado en sus pasiones para someterlas a la vida republicana, y en el segundo caso, un pueblo mal educado en el manejo de sus pasiones. En ambos casos se trata de un pueblo aún no preparado para reconocer el buen artificio del malo, por eso Sarmiento oscilará entre el reproche a Urquiza de tratar a los pueblos como niños y su propio juicio acerca de la facilidad con la que el ‘vulgo’ se deja impresionar por los artificios más groseros<sup>72</sup>.

---

‘ejemplar’ u provienen de la elaboración de la noción de ‘hombre representativo’ realizada por Victor Cousin.

<sup>71</sup> Recordemos la ‘empresa civilizatoria’ llevada a cabo por Sarmiento en el marco de la campaña del Ejército Grande, mediante el uso del traje y el equipo militar europeo.

<sup>72</sup> Lettieri trabaja en “La guerra de las representaciones: la revolución de septiembre de 1852 y el imaginario social porteño” la “serie de mecanismos diseñados para legitimar ese poder de autoridad [el resultante de la separación de Buenos Aires de la Confederación] que parece haber desempeñado un papel esencial en la arquitectura del naciente régimen” (Lettieri, 2003: 98). Entre esos mecanismos reconoce una serie de ‘representaciones’ o ‘puestas en escena’ que apuntaban a trabajar el imaginario de los ciudadanos para reforzarlo en clave provincialista, republicana y progresista: bailes públicos, banquetes, ceremonia de premiaciones a los soldados que habían cumplido con el deber de defender la provincia, etc. Lettieri analiza el uso complejo de estos mecanismos puestos al servicio del ‘trabajo con las apariencias’ y concluye que, gracias a estos se logró “una afinada sintonía entre una elite autodesignada y una opinión pública dispuesta a prestar su consenso no solamente a su liderazgo, sino también a los canales propuestos para expresar este acuerdo” (Lettieri, 2003: 114). En este caso, el trabajo de teatralización o puesta en escena habría cumplido exitosamente la tarea de mediar entre el pueblo y el líder, tal como lo requería la ‘forma correcta’ de trabajo con las pasiones según Sarmiento.

### 3. d.- Saber de artificio

De acuerdo al consejo de Maquiavelo, para lograr la adhesión de los hombres se necesitan las artes dramáticas, es decir, el desarrollo de las habilidades de simulación y disimulación<sup>73</sup>:

es necesario saber colorear bien esta naturaleza y ser un gran simulador y disimulador: y los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes, que el que engaña encontrará siempre quien se deje engañar (Maquiavelo, 2007: 104).

Este saber de Maquiavelo, que es el saber del ‘detrás de escena’, o lo que podemos llamar *saber de artificio*, es el que –según Sarmiento- le falta a Urquiza. En el juicio acerca de la ‘simpleza’ o infantilidad inicial de los pueblos ambos coinciden, pero se alejan en lo relativo a la importancia que tiene para el bien de la república el *buen artificio* en la medida en la que puede formar buenos ciudadanos. No serán ‘proclamas y decretos’ los que alucinarán a los pueblos, pero sí una buena puesta en escena que genere respeto y obediencia, en lugar de desconfianza y reparos:

---

<sup>73</sup> La ambivalencia en el trato que los intelectuales del siglo XIX dieron a la cuestión de la simulación y disimulación en la vida social encuentra quizás relación con el avance de la distinción alemana entre ‘civilización’ y ‘cultura’ que analizamos en el parágrafo 3. b. a partir del trabajo de Norbert Elias (1987). La contraposición valorativa entre ‘apariencias-superficialidad’ propio de la civilización –entendida como *politesse* o imperio de las formas cortesanas del trato entre los hombres- y ‘realidad-profundidad’ de la cultura –entendida como la relación de los hombres con una instancia apriorística no pasada por la experiencia sensible, llamada ‘razón’ y cuyo protagonista es el ‘sujeto trascendental’, contribuyó a desestimar el trabajo con las apariencias como modo de pensar las relaciones entre los hombres por considerarlo un ‘medio fraudulento de lucha por la vida’ según la expresión de Ingenieros (1961). Efectivamente, a principios del siglo XX -cuando la simulación era considerada todavía un tema de interés por los intelectuales preocupados por la vida social entendida en términos de intersubjetividad – la simulación y la disimulación eran consideradas cualidades humanas con las que había que aprender a convivir, pero que indicaban la corrupción a la que es sometido el hombre por la presión de la vida social: “Ese es el espectáculo que el hábito de simular ha difundido entre los hombres, poniendo en todo el fraude y el fingimiento, hasta convertir a la sociedad en una inmensa tertulia enmascarada en la que procuran engañarse recíprocamente” (Ingenieros, 1961: 69). La corrupción del espectáculo de las apariencias proviene del trato fraudulento y ficcional que los hombres de una comunidad dan a los verdaderos valores que ha establecido convencionalmente la sociedad de la que forman parte: “Cada sociedad establece una tabla convencional de valores morales que llama ‘virtudes’ y ‘vicios’, sin otro objeto que fijar límites a la lucha entre los hombres; esas tablas suelen convertirse en verdaderas ficciones, pues casi todos los hombres tratan de violarlas, simulando las virtudes y disimulando los vicios. El fraude llega a ser instrumento de provecho para cuantos lo usan, mientras la sinceridad obra en desmedro y ruina de quienes la practican” (Ingenieros, 1961: 57).

Las constituciones no se hacen para darse el gusto de darlas, sino para las generaciones venideras. No por las circunstancias excepcionales del momento en que se dan, sino en atención al porvenir. Por eso es preciso rodearlas de todos los prestigios de legitimidad, de independencia, de capacidad, de ciencia en los que las dan, a fin de que sean obedecidas y respetadas (“Carta de Yungay”: 277).

Esta ‘visión de futuro’ es la que dota de sentido, en Sarmiento, la puesta en práctica del artificio correcto, que sólo está capacitado a reconocer el que detenta un *saber de artificio*. Manejar las apariencias de manera ejemplar significa, en principio, encarnar el ejemplo civilizador, ser el ‘hombre república’ o el ‘hombre libertad’<sup>74</sup> que ponga cauce a las pasiones de los ciudadanos y las oriente al servicio de la causa republicana. Dicha personificación o materialización podrá luego ser abandonada y el ‘trabajo de la imaginación’ o de las apariencias se alimentará a sí mismo e inventará sus propios artificios<sup>75</sup>. Hasta entonces será necesario encarnar la pauta civilizatoria.

---

<sup>74</sup> Según Alberdi, el proyecto de Sarmiento es justamente erigirse como el representante de la República Argentina, pero no en los términos que convienen a un gobierno representativo, sino en base a la dinámica de las figuras de la personificación, encarnando o materializando la república y la libertad en su persona, es decir, volviéndose su prosopopeya. En esta personificación Alberdi no verá el futuro sino la reedición del pasado de caudillaje, por eso considerará que el biógrafo de Facundo ha escrito en *Civilización y Barbarie* su propia autobiografía. En “Facundo y su biógrafo” señala: “Desaparecido Rosas, en febrero de 1852, Sarmiento contribuyó a restaurarlo, como escritor, como publicista, como gobernante” (Alberdi, 1874: 323) y más adelante: “Sarmiento es un personaje histórico el mismo título que lo son Rosas, Quiroga, Aldao, Peñaloza [...] porque ha colaborado con ellos en la misma obra de disolver la unidad nacional” (Alberdi: 1874: 364)

<sup>75</sup> Rosanvallon subraya el importante papel atribuido durante el período inaugurado por la Revolución Francesa al ‘trabajo de la imaginación’ para lograr la unidad requerida por el interés general, que había adquirido un carácter absoluto gracias a “una filosofía política inédita del bien común” (Rosanvallon, 2007: 28). Una de las formas mediante las cuales se materializó este ‘trabajo de la imaginación’ fueron las fiestas populares que “persiguieron un triple objetivo: ofrecer la experiencia de un espacio transfigurado, poner en escena la armonía social y ofrecer a la sociedad un espectáculo de sí misma” (Rosanvallon, 2007: 36) De este modo, sostiene Rosanvallon, se vivificaba el espíritu de la república en su conjunto, reforzando la idea de la igualdad en el festejo entre pares: “la fiesta es a la vez el sacramento y la escuela del gran todo. Ella acompaña el trabajo de las leyes y de las instituciones en la empresa revolucionaria de regeneración y transfiguración” (*Idem.*: 37), siguiendo el consejo de Rousseau en *Carta a d’Alembert sobre los espectáculos*. Efectivamente allí Rousseau se opone a la instalación de teatros en Ginebra, por considerarlos una modalidad no republicana de trabajar las pasiones y de manejar las apariencias. Veía en ellos la corrupción de las virtudes que hacen de un hombre un buen ciudadano. Pero, aclara, no es que haya que eliminar los espectáculos de la vida republicana, sino que hay que elegir los correctos: “Que! ¿No resulta necesario ningún espectáculo en una república? Al contrario, resultan necesarios muchos espectáculos en ella. Es en las repúblicas bajo las cuales ellos nacen y en su seno se los ve brillar con un verdadero aire de fiesta. ¿A quiénes más que a esos pueblos les conviene juntarse asiduamente y formar entre sus integrantes los dulces lazos del placer y del goce que a aquellos que tienen tanta razón en amarse y en mantenerse

El ‘*saber de artificio*’ que ostenta Sarmiento y que tuvo intenciones de transmitirle a Urquiza viendo rechazados sus propósitos, le es ‘revelado’ por esa peculiar perspectiva de los acontecimientos que veíamos describir por Maquiavelo como la del que puede ver ‘de arriba hacia abajo’, esto es, de la montaña al llano y de ‘abajo hacia arriba’ o del llano a la montaña, logrando así un saber de las circunstancias vedado tanto al príncipe como al pueblo por el lugar que ocupa cada uno. Sarmiento articula así su propia mirada en *Campaña* y en “Carta de Yungay” reconociendo en ella la situación privilegiada que le permite erigirse en mediador entre el pueblo, la autoridad y los valores republicanos. Mediante esa particular mirada tiene acceso a tres registros fundamentales y necesarios para interpretar correctamente –según su perspectiva, que no será ciertamente la de Alberdi- la difícil coyuntura a la que se enfrentaba.

En primer lugar, como confidente de la opinión, Sarmiento podía ver lo que la mayoría veía y lo que el líder no veía; en segundo lugar, como fracasado consejero del líder, podía ver lo que la mayoría no veía; y en tercer lugar, como testigo *imparcial* que sigue una luz interior y no el designio de la mayoría ni los caprichos del líder, podía ver lo que ni la mayoría ni el líder podían: el descalabro

---

unidos? [...] Pero no adoptemos esos espectáculos exclusivos que encierran tristemente a un pequeño número de personas en el silencio y la inacción, que no ofrecen a los ojos más que [...] dolorosas imágenes de servidumbre y desigualdad. Es al aire libre y bajo el cielo en donde ustedes deben reunirse y librarse al dulce sentimiento de vuestra felicidad” (Rousseau: 1923: 224) La pintura que hace Rousseau de estas fiestas públicas resalta sobre todo el lugar que ocupa el cuerpo robusto, alegre, vivo, pasional y activo en ellas. Por otra parte recalca la importancia de los bailes públicos para que la gente joven, preparada para casarse, encuentre allí su pareja de forma virtuosa y controlada (Rousseau, 1923: 226). Por su parte Sarmiento remarca en sus *Viajes* la importancia de los bailes públicos de París -a los que no puede asistir muy a su pesar por falta de tiempo, dinero y gusto, envidiando a otros el goce de esas ‘frivolidades’- ya que lo que allí se demuestra es la posibilidad de nivelación o de igualación de la sociedad general con el grupo o centro que da la pauta civilizatoria. En los bailes “las clases se pierden, la mujer de clase ínfima se pone en contacto con los jóvenes de alta alcurnia, los modales se afinan, i la unidad i homogeneidad del pueblo queda establecida [...] aquel lujo i aquel gusto en fin prodigado en el lugar que el roto o la hija del artesano de Paris llama suyo por un momento, concluye por ennoblecer su espíritu, iniciarlo en la civilización” (Sarmiento, 1996: 125). El problema de la novel América, según Sarmiento, es que le falta esa relación entre la clase que da la pauta y la clase en vías de civilización, relación que se da naturalmente en Francia. Esto sucede por haberle faltado históricamente una corte que sirva de centro desde el cual se expanda la civilización. Es imposible transmitir usos civilizados si no hay encuentro entre los diferentes grupos ni relación de intercambio entre ellos que vaya suavizando las maneras y acercándolas al grupo que da la pauta. Para suplir esa falta, ofrecer el espectáculo de la civilización de las maneras frente al pueblo incivilizado –al modo en que el mismo Sarmiento lo hiciera con su equipo europeo entre las tropas de Urquiza- puede ser una excelente medida.

general del carro en el que todos iban montados y del que él había decidido descender a tiempo.

A partir del primero de los registros, Sarmiento se reconoce confidente de la opinión común y de todos los elementos que rodeaban al general, a la vez que observador perspicaz de la dinámica que entre todos estos elementos se generaba. Las conclusiones extraídas de este registro están ampliamente desarrolladas en la *Campaña* y lo fundamental del mismo se resume en esta declaración de la “Carta de Yungay”:

S.E. recuerda la posición que yo tenía en el ejército, y en el Rosario y en Palermo pudo ver la que me dispensaba la opinión. Amigo de S.E. y con honorables antecedentes de carácter personal, debo decirlo, era el confidente de todos los elementos de su ejército, hasta del círculo que lo rodeaba y comía de su mesa. Esta situación me permitía observar los fatales efectos que había previsto, y presentar el descalabro de todas las esperanzas (“Carta de Yungay”: 269).

Atento a los entretelones que rodean al artificio de la autoridad, a las opiniones de sus diversos actores, a la información obtenida por las confidencias de cada uno de ellos y a las diversas acciones del general, Sarmiento elabora su pronóstico. Su mirada, educada para orientarse hacia el punto en el que el artificio de legitimidad que rodea la figura de la misma se encuentra con su artífice y se liga con su ‘público espectador’, descubre la grieta que producirá el descalabro. La serie de acciones reprobables que analizamos más arriba, contribuirán a confirmar esa sospecha y -a los ojos de Sarmiento- ensanchar la grieta que ponía en peligro el buen artificio necesario para conducir a la República por el camino constitucional que tanto había esperado.

A partir del segundo registro, en el que Sarmiento reconoce en su mirada la perspectiva del que tiene acceso privilegiado a las bambalinas o *coulisses* – acceso vedado para la mayoría- le resulta posible ver y ser conciente de aquello que para ‘el público abobado’ es espectáculo eficaz. Conjugando el saber del primer registro, con el del segundo, se erige en informante del líder y comparte con este la desvalorización del público espectador del artificio:

Pero es preciso que le instruya de antecedentes que S.E. no conoce. Cuando llegamos a Buenos Aires estaban ya echadas por S.E. o sus consejeros las bases de todas las perturbaciones posteriores. Venía empeñado en hacer correr el agua hacia arriba, y el agua tiene la torpeza de correr hacia abajo siempre. Esto es todo. Nadie quería la resistencia. Era tanta la fe en la fuerza de las cosas, que todos decían: esperemos, aguantemos, todo se ha de componer. El único que quería resistir era yo, general. Yo sabía lo que venía preparando, y también sabía los medios que teníamos de atajar el mal, antes que se desarrollara. Cuando uno ve los títeres de detrás de la cortina, comprende cosas que el público abobado no se explica, creyendo en efecto que los títeres hablan y hacen cabriolas (“Carta de Yungay”: 271)

Aquí despliega todos sus supuestos relativos al *saber de artificio*, que incluye al mismo tiempo un juicio adverso acerca del que maneja el espectáculo, un juicio que subestima al que lo percibe en calidad de espectador, y un juicio favorable hacia el que reconoce la ficción como tal y tiene acceso a la fuente de los equívocos que esta ocasiona, es decir, él mismo. Pero sobre todo demuestra - con la importancia dada a este saber- que la justificación del poder no debe basarse en el simulacro bárbaro fundado en el carisma, pero tampoco puede sostenerse únicamente en principios racionales, o por lo menos no son esos principios los que desde ‘*fuera de escena*’ pueden prestar el servicio legitimador necesario para instituir los respetos debidos a la figura de autoridad.

La construcción de la legitimidad de la autoridad en términos de ‘artificio eficaz’ se constituyó en un problema fundamental para los intelectuales que – desde la ciencia política de las primeras décadas del siglo XX- lo concibieron en el marco de las modernas sociedades de masas. El modo en que los autores llamados ‘elitistas’ –Mosca, Pareto y Michels- reflexionaron acerca del problema de la construcción de la legitimidad en términos de ‘artificio’-es decir, en términos de una articulación compleja entre ‘construcción de apariencias’ y ‘eficacia’ de esa construcción- es en cierta medida equivalente al de Sarmiento, en la medida en que estos autores recuperaron las preocupaciones rousseauianas por lo que –al margen de la razón- une al ciudadano con su comunidad, preguntándose

a su vez no por la ‘verdad’ o ‘falsedad’ de un determinado criterio de legitimación evaluado según una racionalidad acorde a fines, sino por su ‘validez’<sup>76</sup>.

Pero además, tanto en el caso de Sarmiento y de Alberdi como en el de los elitistas, se vuelve patente la reflexión acerca del papel que le toca jugar al intelectual en relación con estos ‘artificios’. Ya vimos que en el caso de Sarmiento, su *saber de artificio* era un saber acerca de cómo construir un buen artificio legitimador de la autoridad, que pueda superar el simulacro bárbaro fundamentado en un asociacionismo mágico entre el carisma y la credulidad del ‘vulgo’, y que a su vez sea capaz de generar ese amor por lo común característicos del *ethos* republicano. Sarmiento, como observador privilegiado de la dinámica de la construcción de la figura de autoridad, se sentía capacitado para indicarle a Urquiza cómo hacerlo y se reconocerá –luego de ver rechazados sus consejos por el general- a sí mismo como la persona capaz de encarnar la figura de autoridad que la República Argentina necesitaba.

En el caso de los elitistas, vemos jugarse el papel del intelectual en el marco de la ciencia profesionalizada, es decir, mediada por la estructura organizacional característica de las modernas sociedades de masas (Yannuzzi, 2007:161-183). Esta mediación genera una creciente distancia –transformada luego en prescriptiva- entre ‘el político’ y ‘el científico’ (Weber: 2007) que obliga a este último a *saber* acerca de la política pero no a *hacer* política con ese *saber*<sup>77</sup>.

La forma de concebir esta relación en el mundo espiritual que rodeaba a Sarmiento y Alberdi era distinta, sobre todo –según veremos en el próximo capítulo- para el primero. El saber del intelectual apuntaba generalmente a comprender los acontecimientos para generar acciones políticas que los acompañen o los cuestionen, por lo que las figuras del ‘científico’ y del ‘político’ se entremezclaban hasta hacerse una sola.

No obstante, la necesidad de explicar –a principios del siglo XX- los fundamentos de la obediencia en las sociedades de masas, en las que predomina la lógica del número, por un lado, y de justificar la participación de las creencias y

---

<sup>76</sup> Véase al respecto el Capítulo “Legitimidad y validez” en Yannuzzi, 2007: 273-304. Allí la politóloga analiza detalladamente la articulación del problema de la legitimidad del poder en la Modernidad a partir de Weber, Mosca, Pareto y Michels.

<sup>77</sup> Véase Cap. 4, parágrafo 1. e.

pasiones en la práctica política<sup>78</sup>, por otro, lleva a los autores elitistas a explorar no sólo qué tipo de saber y poder específico mantienen unidas a las elites con las no-elites, sino también a reflexionar acerca del papel jugado por el *saber experto* en estas sociedades y a redefinir la función del intelectual en ellas. ¿Cuál podría ser –efectivamente– el aporte de la ciencia a la política en las sociedades democráticas de masas?, se preguntan.

La respuesta de Michels será que la ciencia política podrá indicar las estructuras del mito y de esta manera realizar cierto contraste entre este y la realidad objetiva, midiendo sus distancias y sus sobreimplicaciones. No se tratará de ‘condenar’, por ejemplo, al principio democrático de legitimación desde una perspectiva *externa*, probando su ‘falsedad’ o ‘idealismo’ mediante el recurso a pruebas empíricas que lo refuten, desconociendo los efectos de verdad, esto es, de *adhesión generalizada* que de hecho tiene. Más bien se trata de tomar como punto de partida la *eficacia* de ese principio para analizar qué funciones precisas cumple en la realidad de las organizaciones– que para Michels es una realidad oligárquica y no democrática–, y así intentar ajustar las prescripciones o el ‘deber ser’ de las teorías científicas a la realidad o el ‘ser’ de la política. Sostiene Michels: “La estructura oligárquica de la construcción ahoga el principio democrático básico. Lo que es aplasta lo que debe ser. Para las masas esta diferencia esencial entre la realidad y lo ideal sigue siendo un misterio” (Michels, 1969II: 189). El intelectual tiene como misión, en este marco, hacer evidente esta distancia entre ‘ideal’ y ‘real’ aportando así a la autoconciencia de las masas y colaborando en la ilustración de las mismas.

Por el lado de Pareto se plantea que si bien la ciencia puede abocarse al estudio de las conductas de los hombres que por su estructura a-lógica son desestimadas por el racionalismo reduccionista, no podrá realizar un aporte concreto a la práctica política en cuanto a la elaboración y manejo de las mismas. La vía de la fe y la vía de la experiencia son paralelas, por eso la ciencia de la experiencia no puede lograr una modificación en las creencias de los seres

---

<sup>78</sup>El análisis de la relación entre pasión, razón y política forma parte del Proyecto de Investigación en curso: “Creencias y política, el rol de los elementos no-rationales en la práctica política” dirigido por la Dra. María de los Ángeles Yannuzzi y radicado en la Facultad de Ciencia Política y RRII de la UNR.



humanos. Lo que sí puede lograr la ciencia es sacudirse los prejuicios racionalistas con los que en general ha pensado las relaciones entre los hombres, descorrer el velo que estos le han impuesto y concebirlas en su *verdadera* estructura a-lógica, mediadas por valores, creencias y pasiones eficaces y reales. Con respecto a los sentimientos religiosos de la masa y su relación con aquellos líderes que los articulan y materializan, advierte:

debemos descartar el reproche fácil a estas religiones de ser para mucha gente como un oficio gracias al cual subsisten, hasta incluso del que sacan riquezas, honores y poder. Si, por ejemplo, un patriotismo ruidoso sirvió al partido de los plutócratas, si la guerra fue el punto de partida de la fortuna de mucha gente y engendró a los nuevos ricos, no es una razón para sentirse obligado a creer que no haya existido, por el contrario, un gran número de gente que, animada por un idealismo puro, se haya asociado a las acciones patrióticas o guerreras exponiendo la vida y sus bienes, ni que su número haya sido inferior en relación a los primeros. Hace falta, pues valorar las grandes corrientes de opinión haciendo abstracción de las simulaciones y de los engaños, que las acompañan ocasionalmente (Pareto, 1985: 77)

Las ‘grandes corrientes de opinión’ o la opinión de las ‘gentes vulgares’ por oposición al saber experto pasado por el tamiz de la razón, indica para Pareto las verdades de las distintas épocas, entendidas como las eficaces adhesiones a ideales que provocan acciones reales y, por lo tanto, verdaderas.

En el caso de Mosca se sostiene la idea de que existe una estrecha colaboración entre la política y la ciencia, y que esta última puede asistir activamente en aquella, modificándola. En este autor existe aún la firme creencia –característica del siglo XIX- de la función formativa o educativa del saber científico respecto del hacer político (Yannuzzi, 1993: 48). La ciencia política, a condición de analizar las diversas fórmulas políticas de legitimación de la relación mando-obediencia en su justa medida, podrá colaborar en la elaboración compleja de las mismas. Una fórmula política no es el artificio engañoso de una clase sobre la otra, sino el modo en que la elite justifica su poder de mando frente a la no-elite:

Pero esto no quiere decir que las distintas fórmulas políticas sean vulgares charlatanerías inventadas ex profeso para obtener tramposamente la obediencia de las masas, y se equivocaría quien lo considerase de este

modo. La verdad es más bien que ellas corresponden a una genuina necesidad de la naturaleza social del hombre; y que esta necesidad, tan universalmente experimentada, de gobernar y sentirse gobernado, no con base en la fuerza material e intelectual, sino en un principio moral, tiene indiscutiblemente su importancia práctica y real (Mosca, 2004: 114)

La perspectiva del intelectual reconocerá, entonces, en la fórmula política lo que mantiene moralmente unida a una comunidad y no lo que estratégicamente querrá imponer la elite sobre la no elite<sup>79</sup>. En función de ello el lugar que los elitistas otorgan al intelectual permite, a partir de lo analizado, que ellos gocen de un tipo de perspectiva que llamamos '*saber de artificio*', sostenida en la *construcción* de un lugar observacional privilegiado – no inédito pero sí recuperado activamente por ellos- desde el que resulta posible percibir tanto los artilugios con los que se construye la escena de legitimación de la autoridad, como las reacciones del público –‘pueblo’ o ‘masa’- ante la misma. Este lugar, en el que también reconocemos la perspectiva de Sarmiento y las críticas de Alberdi, coincide y se solapa con dos funciones de la escena teatral moderna. La función del *director* que -como representante del detrás de escena- tiene la mirada puesta al mismo tiempo en la representación y en el público; y la del *crítico o periodista* que, como representante del público, tiene la mirada puesta al mismo tiempo en la representación y en las reacciones de aquél ante la misma.

Cuando Goffman<sup>80</sup> (2009) recupere para los estudios sociológicos la importancia de reparar en las apariencias, y sostenga que la vida misma se desarrolla de un modo teatral<sup>81</sup>, retomará en parte el interés decimonónico por el

---

<sup>79</sup> Para un tratamiento más profundo de las relaciones entre ciencia y política en Mosca, Pareto y Michels véase Yannuzzi, 1993. Allí la autora explora además las diferentes nociones que a estos autores se les revelan fundamentales a la hora de explicar la dinámica de la naciente democracia de masas.

<sup>80</sup> Los aportes de Goffman a la reflexión en torno a la representación teatral en la vida cotidiana y al trabajo con las apariencias datan de 1959 y serán retomados tanto por Deleuze y Guattari (1993: 49-53) para señalar la diferencia entre personajes conceptuales, figuras estéticas y tipos psicosociales y para establecer distinciones entre ‘territorios de la representación’ (región anterior o escena, región posterior o bambalinas), como por Habermas (2002: 127-136), para desarrollar su noción de *acción dramática* mediante la cual cada sujeto hace su presentación de sí ante los otros, procedimiento que Habermas llama *autoescenificación*. En este último caso, lo que Goffman concibe como categoría sociológica –la presentación de sí- es convertido en categoría psicológica o subjetiva.

<sup>81</sup> La analogía que concibe al mundo como un gran teatro es desarrollada con amplitud en el *Quijote* y enunciada por su protagonista. Dirigiéndose a Sancho luego de toparse con un grupo de comediantes, Don Quijote comenta: “la comedia, con la cual quiero, Sancho, que estés bien, teniéndola en tu gracia, y por el mismo consiguiente a los que las representan y a los que las

*saber de artificio* que vimos también desplegarse a principios del siglo XX. En *La presentación de la persona en la vida cotidiana* retomará el saber del hombre común reconociendo allí una dualidad que impide evaluar el trabajo con las apariencias de un modo adecuado a la importancia que este tiene en la economía de los intercambios humanos. Según Goffman, la cultura angloamericana tiende a interpretar los comportamientos según dos modelos: el de la representación verdadera, honesta, sincera, compuesta por conductas espontáneas, inintencionadas, no calculadas; y el que corresponde a la representación mentirosa, construida a partir de un cálculo frío y medido con intenciones tramposas. Esta versión dualista es para el autor una pieza ideológica puesta al servicio de los que se reputan ‘actores honestos’ para reforzar su actuación, y no una herramienta útil para llevar adelante un análisis del juego social (Goffman, 2009:86).

En este sentido, cabe notar la importancia dada por el autor al *saber de artificio* que le permite al sociólogo no dejarse engañar por el juego de las representaciones que ante él se despliegan, pero tampoco adherir de manera acrítica a la oposición racionalista entre ‘verdadero’ y ‘falso’. De esa manera, y a

---

componen, porque todos son instrumentos de hacer un gran bien a la república, poniéndonos un espejo a cada paso delante, donde se ven al vivo las acciones de la vida humana, y ninguna comparación hay que más al vivo nos represente lo que somos y lo que habemos de ser como la comedia y los comediantes; si no, dime: ¿no has visto tú representar alguna comedia adonde se introducen reyes, emperadores y pontífices, caballeros, damas y otros diversos personajes? Uno hace de rufián, otro el embustero, éste el mercader, aquél el soldado, otro el simple discreto, otro el enamorado simple; y acabada la comedia y desnudándose de los vestidos de ella, quedan todos los recitantes iguales. -Sí he visto- respondió Sancho. -Pues lo mismo- dijo don Quijote- acontece en la comedia y trato de este mundo, donde unos hacen los emperadores, otros los pontífices, y finalmente todas cuantas figuras se pueden introducir en una comedia; pero en llegando al fin, que es cuando se acaba la vida, a todos les quita la muerte las ropas que los diferenciaban, y quedan iguales en la sepultura. -Brava comparación- dijo Sancho-, aunque no tan nueva, que yo no la haya oído muchas y diversas veces” (Cervantes, 2007: 631) “La *comparación*, en efecto, no era nueva: la imagen del mundo como teatro aparece ya en la Antigüedad clásica; en el Siglo de Oro, se divulgó especialmente a través de la predicación” (*Ibid.*n8). Foucault (1998: 53-64) sostendrá que *El Quijote* es una de las primeras obras modernas, ya que presenta en su propia estructura -reduplicada bajo la forma de un texto que contiene en sí mismo las marcas de su propia producción y circulación- y en sus tópicos la cuestión de la representación desligada de su fundamento último y trascendente. “*Don Quijote* esboza lo negativo del mundo renacentista; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y lo signos han roto su viejo compromiso; las similitudes engañan, llevan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente en su identidad irónica: no son más que lo que son; las palabras vagan a la aventura, sin contenido, sin semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las hojas de los libros en medio del polvo” (Foucault, 1998: 54). En este sentido, el *Quijote* oscilará en un mundo en el que las apariencias y la realidad se entrecruzarán de tal modo que no será posible dirimir lo ‘verdadero’ de lo ‘falso’ y las situaciones cuajarán en el punto en que los diversos artificios se monten y desmonten, fracasando una y otra vez.

partir de los elementos que le proporciona la semiótica teatral, Goffman construye interesantes categorías para analizar la dinámica social que será entendida en términos de ‘eficacia’ e ‘ineficacia’ o ‘adecuación’ e ‘inadecuación’ entre artífices y artificios<sup>82</sup>, dejando de lado la evaluación acerca de la adecuación o no de estos a un real trascendente y ajeno a la dinámica intersubjetiva.

Preocuparse por el *artificio* es preocuparse por la *ficción que genera verdad*<sup>83</sup> y que, por lo tanto, no puede ser descartada del ámbito de interés del intelectual como ‘mera apariencia’ o ‘error’. Sarmiento demuestra en su preocupación por el armado del buen artificio que legitime la autoridad y en su crítica al descalabro producido por el mal artificio de Urquiza, que el trabajo con las apariencias y el *saber de artificio* resulta fundamental en un hombre de Estado y en la vida de una república. La apelación a una verdad objetiva como medio de remediar las fatales consecuencias del simulacro de autoridad del caudillaje bárbaro no está comprendido entre los recursos que harán viables la construcción legítima de la autoridad. Más bien es necesario apelar al buen artificio para lograrlo.

Los dos registros que distinguíamos más arriba –el que le permite a Sarmiento ver lo que el pueblo no ve y lo que Urquiza tampoco, y el que le permite evaluar la eficacia o la ineficacia de la puesta en escena del artificio que legitima la autoridad- se combinan a su vez con otra perspectiva, que conformarían un tercer registro. En cierta medida este último contradice a los anteriores y a la vez los complementa, ya que refiere a una suerte de inspiración interior o de llamado íntimo a partir del cual le sería posible a Sarmiento advertir los otros registros y ubicarse según sus perspectivas: “Pero como yo sigo una luz interior, independientemente de las vicisitudes humanas, en lugar de ir a Buenos

---

<sup>82</sup> La retórica clásica que sigue la vía de Aristóteles (2007c) entiende la eficacia del arte (*techné*) justamente en la capacidad del orador para ajustarse y ajustar todos los componentes necesarios a la representación del papel requerido por la ocasión o circunstancia específica (*kairós*). En el desacople entre los diferentes elementos que componen el artificio retórico –pertinencia de los tópicos y figuras del discurso al caso concreto, tono de la voz, ademanes, vestimenta- y la ocasión concreta, los maestros de la Retórica verán el fracaso del artificio o representación, y la aparición –por ese fracaso- de la dimensión cómica o ridícula. Véase Cicerón (1991) y Quintiliano (1887I yII)

<sup>83</sup> Lacan formulará en sus *Escritos* la articulación inescindible entre ‘verdad’ y ‘ficción’, ilustrada por su análisis del cuento de E.A Poe, “La carta robada” (1992c), y por la hiancia imposible de eliminar entre enunciación y enunciado de la verdad, lo que hará que la verdad sólo pueda ser dicha a medias, en el marco de una estructura de ficción o de apariencias que caracteriza la realidad subjetiva e intersubjetiva (Lacan, 1992b)

Aires, a donde me llamaban, con el asentimiento de S.E. me embarqué el 18 de mayo para Chile.” (“Carta de Yungay”: 272) Gracias a esa luz interior –que responde a la fe republicana que profesaba- considera que todo lo que ha percibido y lo que ha podido descubrir escuchando a los testigos y protagonistas, mirando detrás del telón de fondo de los acontecimientos y sus responsables, y cotejando lo observado allí con las reacciones del público, le permite hacer un diagnóstico y un pronóstico acertado de los acontecimiento.

Como sujeto que ha sido capaz de elaborar esa perspectiva compleja mediante la cual ha sido posible descubrir la verdad de la coyuntura, Sarmiento se considera responsable de su *enunciación* a fin de despabilar la mirada abobada del público espectador y de precaver a sus pares sobre la naturaleza indomable del líder al que consideran la personificación legítima de la autoridad. La publicación de la *Campaña* y de la “Carta de Yungay” forma parte de este programa de ‘develamiento’ que en el exilio decide seguir Sarmiento a pesar de ciertas dudas, reparos y ‘sacrificios’, asumidos no obstante como una prueba de su compromiso y coraje republicanos.

Se trata de un sacrificio justificado el mantenerse firme en las opiniones y principios si lo que se persigue es el perfeccionamiento de la vida pública, pero mientras tanto, la insistencia en determinadas ideas y opiniones que no comparte la mayoría, condena al ostracismo, situación que no dejará de subrayar el mismo Sarmiento al comienzo de su *Campaña*, con una mezcla de orgullo patriótico y amargura:

¡Ando peregrinando por la tierra de nuevo en busca de instrucción para el pueblo! Demonio escapado del infierno del destierro sempiterno, vuelvo, después de haber bajado al mundo de la vida, a recoger de nuevo la cadena que me tiene atado, lejos del pedazo de tierra que me fue por naturaleza asignado por patria! ¡Emigrado otra vez! ¡Prófugo!... ¡Proscripto!  
(*Campaña*: 46/47)

## Capítulo 2

### Prensa, polémica y opinión pública

#### 1. Función de la prensa, temores y ambivalencias

##### 1. a. La puesta en duda del principio de publicidad

En el ámbito de la prensa –concebida en el siglo XIX como una especie de ágora moderna<sup>84</sup> mediada por la escritura- se exponían y discutían, idealmente, los proyectos acerca del mejor modo de llevar adelante los asuntos comunes. Allí se encontraban los intelectuales, en pie de igualdad –en lo que sería una suerte de materialización del campo intelectual de la *república de las letras*<sup>85</sup>– para hacer un uso público de la razón, tal como lo sugiriera Kant en su célebre artículo “Was ist Aufklärung?”, de 1784. Publicado en la *Revista Mensual de Berlín* como contestación a una pregunta lanzada por el propio órgano periodístico, este artículo alude a la libertad que tienen los hombres de hacer ese uso que “en calidad de *maestro*, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores” (Kant: 1979:28).

Según la versión de Kant, mediante sus *escritos* cualquiera puede, en nombre propio, hacer llegar sus ideas al público de lectores, haciendo uso público de la razón, es decir, autorizándose a pensar y expresar sus pensamientos sin la tutela de otro. La escritura y la publicación en el ámbito habitado por ‘el mundo de lectores’ eran para Kant el modo en que se expresaba la libertad del uso

---

<sup>84</sup> Véase Palti (2007). En el capítulo “Opinión pública/ Razón/ Voluntad General” (161-202) el autor analiza la transformación estructural de la opinión pública latinoamericana –el pasaje de un modelo jurídico a un modelo estratégico de la misma- y concibe a la prensa como una suerte de ‘ágora moderna’ (Palti, 2007: 166; 189).

<sup>85</sup> Un análisis detallado de las características de la *república de las letras* latinoamericana en el siglo XIX se encuentra en Ramos (1989: 35-49). Allí el autor analiza la función homogeneizadora de la *elocuencia* y del *bien decir* en el campo intelectual a partir del ejemplo de Andrés Bello. La defensa de las letras en términos de elocuencia, por oposición al creciente pragmatismo, tenía relación con la asociación que se establecía entre estas y el proyecto de modernización en América Latina. Las letras “eran un paradigma –por su carácter formalizado- de la racionalidad que orientaba los proyectos de la nueva sociedad, en su pugna por ‘ordenar’ el caos americano” (Ramos, 1989: 44). En el último cuarto del siglo XIX Ramos destaca la fragmentación de esta homogeneidad de la *república de las letras* por la creciente profesionalización de la práctica intelectual y la desestimación de la elocuencia como base común de la misma.

público –equivalente para él a ‘ilustrado’- de la razón, contrariamente a lo que en general ocurría con los discursos que debían ser pronunciados en nombre de un dogma o religión frente a un público determinado de personas presentes. En este último caso se hacía un uso privado de la razón<sup>86</sup>, correspondiente al que practican los hombres no en calidad de *maestros*, es decir, en nombre propio, sino en calidad de *funcionarios* (Kant, 1979: 29).

Esta versión estilizada de la publicidad –principio capaz de mediar o solidarizar el ámbito de la política y el ámbito de la moral (Habermas, 1994: 136-140)-, sin embargo, hallará sus limitaciones concretas en el ámbito de la prensa, que se presentará como el órgano o instrumento de la opinión pública<sup>87</sup> y provocará numerosas ambivalencias –presentes concretamente en los numerosos escritos que se expiden acerca de ella- relativas a su valor, a su función en el marco de una organización política determinada y a los mecanismos de control de su ejercicio.

Si bien gran parte de la actividad intelectual de los ciudadanos de la *república de las letras* seguía teniendo su *emplazamiento* en salones literarios, casas de café, clubes<sup>88</sup> y distintos lugares de reunión con fines de intercambio conversacional de ideas, el espacio de propagación fundamental de las mismas era indudablemente la prensa. De ahí que, por una parte, Habermas considere que el público, cuando adquiere su forma definida, lo hace como ‘público lector’ en el siglo XVIII (Habermas, 1994: 120) y que por otra, los análisis relativos a la cuestión de la opinión pública encuentren en las publicaciones periódicas su lugar, por así decirlo, *natural*.<sup>89</sup> La misma formulación de Guizot sobre el alcance y

---

<sup>86</sup> Kant llama ‘ejercicio doméstico’ a las actividades que consisten en pronunciar discursos cuando se cumplen funciones sostenidas en un ‘mandato ajeno’, por ejemplo, el que lleva adelante el clérigo ante sus feligreses (Kant, 1979: 31).

<sup>87</sup> Habermas sostiene que, particularmente en el siglo XIX, la opinión pública se confunde hasta hacerse apenas deslindable del órgano o instrumento de que se vale: la prensa y las publicaciones concretas que la componen bajo la forma de folletines, panfletos y periódicos (Habermas, 1994: 128).

<sup>88</sup> Recordemos que en la etapa que siguió a la batalla de Caseros Alberdi fundó en Chile el ‘club de Valparaíso’ y Sarmiento el ‘Club de Santiago’, lugares de reunión de los círculos que rodeaban a los dos protagonistas de la polémica.

<sup>89</sup> Véase el análisis del concepto de opinión pública en Iberoamérica de Goldman y Pasino (2009: 981 y sigs.), realizado a partir del desarrollo de los órganos concretos de la prensa en el espacio hispanoamericano, en el que, concretamente, se exponen las nociones que los diversos intelectuales de la época discutía sobre el propio órgano que ‘habitaban’. Los principios y valoraciones acerca de la opinión pública, efectivamente, se ofrecían en el ámbito de la prensa, por

dominio de la opinión pública sostiene que si la verdad es el objetivo y la discusión es la acción realizada para alcanzarlo, la prensa será el escenario principal en donde esta acción podrá hacerse visible y pública, excitando así el interés y la participación de los ciudadanos, que podrán aportar a la razón general sus luces particulares (Habermas, 1994: 135).

Cuando los pensadores decimonónicos se vean en la necesidad de justificar la plena publicidad de las discusiones y la libertad de prensa en el marco de lo que Habermas reconocerá como una verdadera mutación estructural en la noción de opinión pública hasta entonces compartida<sup>90</sup> (Habermas, 1994: 162-166), deberán enfrentarse a serias objeciones. Una de esas objeciones se referirá al problema de la insubordinación o del cuestionamiento a la autoridad que podría derivar de esta libertad de prensa y publicidad irrestricta, sobre todo por parte de libelos y panfletos que generalmente ostentaban un tono desapacible y hacían gala de un lenguaje agresivo y desafiante. Por ello los intelectuales se vieron en la obligación de reflexionar acerca de esta paradoja: ¿Cómo controlar los *usos indebidos* de la palabra en el ámbito de la prensa y respetar, empero, su libertad?

Por un lado se sostenía que debía darse libre curso a las publicaciones, pero por el otro se señalaba la necesidad, para asegurar esa libertad, de respetar ciertos límites, otorgados según algunos por esa instancia fundamental que adquiriría la forma de marco constitucional y que quedaba por fuera del debate. Un modo característico de salvar la encrucijada consistió, según lo señala Palti en el caso mexicano, en la diferenciación de niveles, uno fundamental, el de los principios constitucionales, otro derivado, el de los actos de gobierno<sup>91</sup>. El

---

lo que es bien notorio que a la vez que esta se constituía en órgano de aquella, debía propiamente fundarla insistiendo de manera renovada en su valor, su función, sus alcances, etc.

<sup>90</sup> Habermas sostiene que en siglo XIX se ‘rasgan los velos’ de la opinión pública, concebida hasta ese entonces como un espacio de plena igualdad y fraternidad, basado en la exclusión del seno público de las relaciones amigo-enemigo, en el pleno acuerdo en ciertas formas racionales de la discusión pública y en el concurso de objetivos comunes de la política. A partir del siglo XIX, con la ampliación del público por la divulgación de la prensa y la propaganda la opinión pública “perderá [...] un relativamente alto nivel de instrucción [y] [s]e convertirá en campo de enfrentamiento de intereses, enfrentamiento que adquirirá los rudos rasgos de una disputa violenta” (Habermas, 1994: 163).

<sup>91</sup> John Stuart Mill admite, con cierta resignación, que son raros los momentos en los que se discuten los principios establecidos por ciertas corrientes de pensamiento que han adquirido las cualidades de dogma o autoridad. Esto se debe a que la opinión pública tiende a ser conservadora y a habituarse a determinadas ideas o principios mantenidos generalmente por convención: “Cuando hay la convención tácita de que no pueden discutirse los principios, cuando se considera que está



primero deberá resguardarse de toda controversia, respetarse y obedecerse. El segundo será la materia de las discusiones que, enmarcadas, no podrán sobrepasar los límites impuestos por el primero:

habrá de diferenciarse de manera tajante la esfera de los principios constitucionales fundamentales de la de los actos de gobierno. Sólo los segundos podrían ser objeto legítimo de controversia. No así los primeros, puesto que ellos proveen el marco dentro del cual ésta es posible (Palti, 2007: 174).

Se trazaba así una precisa demarcación con la cual se pretendía frenar el interminable debate acerca de los principios y, recuperando la máxima aristotélica presente en la *Retórica*- es decir, evitar el avance del ámbito de la controversia, o de la retórica-, hacia cuestiones ligadas más bien a la filosofía o a la ciencia de los fundamentos (Palti, 2007: 177). Retomando este gesto, el único tipo de discusión que aceptará Alberdi será el que se ajuste a un marco previamente sostenido en los principios constitucionales. Las distintas opiniones provocarán debates ardientes, pero estos serán libres gracias a los *límites y regulaciones* de las pautas establecidas, guardianas de las formas de expresión correcta, y respetuosas de la esfera íntima de los contendientes. Esto permitirá encauzar al lenguaje por los canales del mutuo entendimiento, otorgando a los encuentros la referencia *imparcial* imprescindible para que las pasiones irrefrenables y destructivas logren ajustarse a la razón de los argumentos y no ganen la partida.

Resulta necesario, entonces, estar atentos a los peligros del principio de libertad y publicidad de la prensa y la discusión, en cuanto que sus dominios pueden expandirse más allá de lo aconsejable, invadiendo la esfera de las bases fundamentales de una república. Este peligro obligó a Constant a expedirse acerca de un tipo de publicaciones corrientes en su época<sup>92</sup> –la primera mitad del siglo

---

prohibida la discusión de los problemas más importantes de que pueda ocuparse la humanidad, no podemos esperar que encontremos esa escala de actividad mental, generalmente elevada, que ha hecho tan notables algunas épocas de la historia. [...] Esos períodos [la Reforma, el movimiento teórico de mitad del siglo XVIII y el período representado por Goethe y Fichte] fueron muy distintos en las opiniones particulares que patrocinaron, pero se asemejaron en que durante todos ellos se destruyó el yugo de la autoridad” (Mill, 1965: 75/ 76).

<sup>92</sup> Constant escribe en 1811 *De la liberté des brochures, des pamphlets et des journaux, considérée sous le rapport de l'intérêt du gouvernement*, artículo en el que plantea lo infructuoso que resulta perseguir y censurar este tipo de escritos –folletines, panfletos, periódicos- de elaboración y

XIX-: los panfletos, los libelos y los folletines, generalmente lanzados al espacio público con fuertes objeciones a las autoridades del momento, escritos en un lenguaje altisonante y cargados de figuras agresivas:

La neutralidad del poder real, condición indispensable de toda monarquía constitucional, [...] exige igualmente que el poder real no actúe contra los ciudadanos y que éstos no actúen contra él. El rey de Inglaterra, el emperador de Francia, el depositario de la autoridad monárquica de todos los pueblos, están fuera de la esfera de las agitaciones políticas. No son hombres, son poderes. Pero así como no deben actuar como hombres, con lo que su función se desnaturalizaría, tampoco deben poder ser atacados como si se tratase de hombres corrientes. La ley garantiza a los ciudadanos contra toda agresión que de él proceda; debe también garantizar al rey de toda agresión que proceda de los ciudadanos. Ultrajado en su persona, el jefe de Estado vuelve a ser hombre. Si se ataca al hombre, este se defenderá y la Constitución quedará destruida. (Constant, 1970: 135/ 136)

La clara advertencia de Constant acerca del límite que no deberían rebasar las publicaciones en el ámbito de la prensa<sup>93</sup> –el límite que impone la figura del monarca constitucional o del representante de la autoridad- corresponde a la que Alberdi realiza a Sarmiento. En sus “Cartas” advierte el grave error de sus publicaciones (*Campaña* y “Carta de Yungay”), que consistió en atacar a Urquiza como si fuera un hombre<sup>94</sup>, cuando en realidad es la ‘figura del destino’<sup>95</sup> que

---

circulación rápida, ya que Francia no está aislada y pueden tranquilamente ingresar semejantes publicaciones provenientes del extranjero. Sí cabe controlar la práctica de publicación de opiniones mediante leyes estrictas en contra de la calumnia, la incitación a la revuelta, etc., pero cualquier intención prohibitiva será ineludiblemente burlada, ya que cualquier gobierno que no sea una tiranía completa no puede hacer nada en contra de la industria de la prensa. Este tipo de publicaciones: “sólo cesaron bajo Robespierre y Bonaparte; pero bajo una autoridad dulce y limitada, renacerán. Las penas moderadas serán impotentes, las penas excesivas imposibles” (Constant, 1814: 5). La cuestión, para Constant, es la siguiente: en cuanto al hecho de la libertad de prensa existen dos opciones terminantes y ninguna intermedia, se debe permitir o fusilar. Según veremos con más profundidad en el párrafo 1. c. del presente capítulo, esta perspectiva acerca de la imposibilidad de controlar la potencia de la prensa es compartida también por Tocqueville (2005: 200-205).

<sup>93</sup> Constant mismo reconoce ciertas contradicciones entre lo sostenido en *De la liberté des brochures, des pamphlets et des journaux, considéré sous le rapport de l'intérêt du gouvernement*, donde se defiende fervorosamente el imperativo de no poner absolutamente ningún coto a la libertad de prensa, y lo planteado en el escrito conocido como *Principios de política aplicables a todos los gobiernos representativos* [1815], donde se refiere a los medios necesarios para el control de la libertad de prensa. Con el fin de prevenirse de críticas, en una nota al pie aclara: “Como no quiero que se me acuse de haber abandonado mis opiniones, recordaré aquí que al defender la libertad de prensa siempre he exigido el castigo de los libelos y de los escritos incendiarios” (Constant, 1970: 136n). Sin embargo, la necesidad de tal aclaración es sintomática de la oscilación a la que estaba sometida la evaluación de esta práctica.

<sup>94</sup> Sostiene Alberdi: “La autoridad argentina surgió de los hechos en febrero de 1852, su fuente ordinaria y normal. Merecía su existencia puesto que emanaba de un hecho de libertad. [...] Pero,

encarna la posibilidad que se ha abierto a la República Argentina para que pueda finalmente encaminarse por la vía republicana (Halperín Donghi, 2004: 28). “Caído Rosas y llegada la oportunidad de fundar la *autoridad*, de crear el gobierno regular de la República, ¿qué ha hecho usted? Olvidar sus máximas de 1845<sup>96</sup>, para ir más lejos en atraso político” (CIII: 106). El atraso de Sarmiento se expresa –según Alberdi– en las intenciones de sus escritos formuladas en el llamado a resistir y a desobedecer a la autoridad establecida. Ese tipo de usos de la prensa no deberán ser en adelante admitidos: deberá situarse un claro límite al ejercicio de la opinión pública, por lo menos hasta el momento en que estos usos se muestren inocuos en un medio educado para resistir la tentación de la palabra seductora<sup>97</sup>.

---

después de nacida, ¿qué hizo usted? Se enroló en las filas del doctor Alsina unitario de 1829, y lo ayudó a combatir esa autoridad naciente por vicios de forma, porque no era conforme a las reglas constitucionales de Benjamin Constant, porque la discusión y la deliberación más libres y más completas no habían precedido a su sanción” (CIII: 106).

<sup>95</sup> Para Alberdi Urquiza representaba la figura de autoridad que finalmente iba a encaminar a la República Argentina por la vía constitucional, por lo que atacarlo significaba poner en peligro el desarrollo que llevaría a la Argentina de la república posible a la república verdadera.

<sup>96</sup> La idea de una autoridad que no se someta a los vaivenes de la discusión había sido planteada, efectivamente, por Sarmiento en el *Facundo* (2005: 127). Pero en cuanto afirma que dicha autoridad se funda en el asentimiento indeliberado dado a un hecho permanente y no en una figura de autoridad –tal como lo hace Alberdi con Urquiza– no asegura la detención de la discusión, más bien la relanza, ya que de lo que se tratará entonces es de discutir cuál será ese hecho permanente que dé sentido al conjunto.

<sup>97</sup> En su “Prólogo para Alberdi” Botana señala que la respuesta dada por este al modelo de acción política que veía aún presente en Sarmiento correspondió a su opción por “la tradición teórica que creía derrotar a las pasiones con los resultados de la inteligencia práctica. [...] La legitimidad alberdiana anuncia el fin de la política dominada por la pasión” (Botana, 2005: 456). Esto requería de una fórmula republicana ‘generosa con las libertades civiles’ y ‘mezquina con la libertad política’, fórmula que redundó en un empuje a lo privado de los argentinos, tanto criollos como extranjeros, que observaban los avatares del espacio político pasivamente y desde lejos. Arguye Botana: “Mientras el espacio territorial daba razón a *El federalista*, el espacio político, donde se imponía una interpretación centralista del federalismo, se dividía entre un pequeño centro activo y una vasta periferia pasiva” (*Ídem.*: 460), esto debido a que “Más que la belleza de monumentos y palacios públicos, de los recintos donde brilla la elocuencia, o del lugar abierto donde estalla el combate político, la legitimidad alberdiana alumbró un paisaje urbano impregnado por la disciplina del trabajo: casas y barrios, medios de transporte, electricidad y fábricas” (*Ídem.*: 461). La ligazón que establece Botana entre la fórmula de Alberdi y el modelo futuro de la Argentina, corresponde en cierta medida al diagnóstico habermasiano del empobrecimiento paulatino de la participación propia de la ‘cuarta hornada de juridización’ de ámbitos de acción estructurados comunicativamente correspondiente al Estado social y democrático de derecho (Habermas, 1999: 503 y sigs.). Se establece en esta etapa una ambivalencia entre una mayor garantía de libertad y al mismo tiempo una gradual pérdida de libertad, cifrada en el “empobrecimiento cultural y la fragmentación de la conciencia cotidiana” (*Ídem.*: 502) y responsable de una cosificación del mundo de la vida por el avance de lógicas de relación sistémica –monetarización, burocratización– en su seno. El Estado social provoca una pacificación del mundo del trabajo y una neutralización de la participación en los procesos de decisión política. La figura del *ciudadano* diseñada por la esfera de la opinión pública se desvía hacia la figura del *cliente* y la del *trabajador* se desvía hacia la del *consumidor*. Estos desvíos hacen que “La participación política [quede] vacía de contenidos participatorios. Legitimidad y lealtad de la población se funden en una amalgama que los

## 1. b. Prensa y censura

El establecimiento de límites a la prensa ponía en el centro de la escena, por lo tanto, dos problemas distintos aunque asociados. Por una parte, el problema de la posibilidad efectiva de semejante tarea restrictiva, por otra parte el problema de la naturaleza o ‘cualidad’ del público receptor de esas publicaciones y de su ilustración. En cuanto al primer problema, si bien Alberdi encuentra la solución de los excesos de la prensa considerándola prescriptivamente un órgano de gobierno –de publicidad de sus tareas, de comunicación de sus exigencias, de educación en la obediencia a las leyes constitucionales, etc.- y reduciéndola así –‘momentáneamente’- a un simple y transparente medio de comunicación al servicio de la autoridad establecida, no alcanza a cubrir enteramente -hecho que resaltaré Sarmiento en sus “Ciento y Una”- y de manera eficaz la multiforme serie de problemas que esta solución traía aparejada.

La reflexión de Constant (1814) al respecto es muy ilustrativa: considera necesario establecer un límite a los contenidos de las diferentes publicaciones de la prensa, pero el problema reside para él -precisamente- en determinar el modo en que semejante práctica regulativa puede llegar a hacerse efectiva. Por una parte se encuentra la controvertida figura del censor que, dependiente de la autoridad gubernamental, siempre estará sospechada de actuar por exceso o por defecto. A diferencia de un juez común, sostiene Constant, que es feliz cuando absuelve ateniéndose a la interpretación de un sistema de leyes más o menos fijas que indican qué es lo que no se debe hacer, el censor se encuentra siempre en una situación dudosa cuando permite que algo se publique (cuando ‘absuelve’): siempre se le

---

afectados ya no pueden analizar, que no pueden descomponer en sus ingredientes críticos” (Ibíd.: 495). Similar diagnóstico de las consecuencias ocasionadas por la fusión de la esfera pública – ámbito de la condición humana de la pluralidad- y la esfera privada –ámbito de la condición laborante del hombre, ligado a la supervivencia- en la esfera social realiza Hannah Arendt (1993) cuando advierte que lo que prima en ella son los procesos de reproducción vital, esencialmente alejados de la política. Las conductas relativas a la preservación y reproducción del cuerpo interrumpen indefectiblemente los lazos que se construyen en la esfera pública y que permiten compartir el mundo con otros a través de la acción mediada por la palabra: “nada es menos común y comunicable, y por eso de mayor escudo contra la visibilidad y audibilidad de la esfera pública, que lo que ocurre dentro del cuerpo, sus placeres y sus dolores, su laborar y consumir. Por lo mismo, nada arroja a uno de manera más radical del mundo que la exclusiva concentración en la vida del cuerpo, concentración obligada en la esclavitud o en el dolor insoportable” (Arendt, 1993: 123) Este hedonismo o sensualismo lleva a vida no política, pasiva, oculta y despreocupada de los asuntos relativos al mundo común.

podrá decir que dejó pasar mucho o demasiado poco, en definitiva, siempre podrá ser acusado de servir a los intereses de la autoridad que representa. El censor siempre estará sospechado de negligencia o de celo excesivo y nunca se quedará tranquilo dejando pasar ciertas frases aunque por supuesto no puede tachar todas. El peligro lo ve Constant en la dependencia del censor a la autoridad, siendo que en un juez lo mínimo que se espera es su independencia respecto de ésta (Constant, 1814: 10).

Por otra parte, al constituirse la autoridad –por medio de la figura del censor– en restrictiva de ciertas publicaciones y en permisiva de otras, no hará más que contaminarse de la lógica de la prensa sometiéndose a la sospecha pública, que creará ver una extensión de su dominio en la prensa sujeta a revisión. Las publicaciones que el censor admita serán leídas únicamente como medios de expresión de la autoridad, y adquirirán una relevancia y una significación que no tienen. Gracias a la censura la más mínima expresión dicha al pasar se revestirá de un valor desmedido y detrás de cada palabra se creará descubrir un mensaje de la autoridad. Constant sostiene al respecto que a las publicaciones pasadas por la censura:

Se las lee como síntomas de la voluntad del amo, y se tenderá a estudiar su fisonomía, creyéndose estar en su presencia. A la primera palabra, a la insinuación más indirecta, todas las inquietudes se despiertan. Se cree ver al Gobierno detrás del periodista, y aunque la suposición sea errónea, una línea aventurada por un simple escritor parece una declaración o, lo que resulta igualmente enojoso, un sondeo de la autoridad (Constant, 1814: 15).

Finalmente, el hecho de que la autoridad se convierta en una “perseguidora invalidante de párrafos” le quita ciertamente dignidad y agranda de modo desmedido –en el caso de prohibición– el valor de publicaciones que de otro modo pasarían desapercibidas<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> Según la dinámica psíquica reconocida por Freud en su artículo “La represión” publicado en 1915, la censura es justamente la marca de lo reprimido y lo que, en cierta forma, le da ‘valor’. Que exista la censura significa que algo susceptible de producir un conflicto psíquico –la intensidad desmedida de una moción inconciente que pretende acceder al plano de la conciencia– ha sido sometido a una fuerza contraria, para evitar dicho conflicto. Desde el punto de vista de la economía psíquica: “el factor cuantitativo resulta decisivo para el conflicto; tan pronto como esa representación en el fondo chocante se refuerza por encima de cierto grado, el conflicto deviene actual y precisamente la activación conlleva la represión” (Freud, 1984d: 146/147). La censura –o

Aunque efectivamente los periódicos tengan en sí algo de venenoso, indudablemente no hay antídoto que pueda con ellos (Constant, 1814: 14). Lo único que resta es dejar a las publicaciones de la prensa en manos de sus responsables y no someterlas a otra dependencia que no sea la que resulta de la responsabilidad legal a la está sometido todo autor en nombre propio:

Si, en un país, no se puede hablar sin el permiso del Gobierno, cada palabra será oficial, y cada vez que una imprudencia se le escape a cualquier interlocutor, habrá que contradecirlo. Dejad libre a los periódicos, y sus aserciones no serán más que una charla individual, hacedlos dependientes, y se creará percibir en esa charla el preámbulo de alguna medida o de alguna ley (*Ídem.*: 17).

Con el apoyo o la censura por parte de la instancia gubernamental la prensa se deforma y adquiere mayor relevancia que la que efectivamente tiene. Si se modera la veneración hacia ella y se regula el temor que genera, seguramente se lograrán mejores resultados, restringiendo sus peligros gracias a la restricción

---

represión- es entonces, desde el punto de vista de la *dinámica* psíquica, al mismo tiempo el intento de eliminación del conflicto y la señal del mismo; y desde el punto de vista de la *economía* psíquica, la reacción ante una representación que mediante ella adquiere negativamente su valor – revela su intensidad- para la conciencia. Freud utilizó en dos ocasiones la analogía mediante la cual establecía una relación entre la censura en el ámbito de prensa y la censura psíquica. En la *Interpretación de los sueños* (1901) trata de explicar el miramiento de los sueños por su figurabilidad, es decir, el modo en que los sueños disfrazan las mociones pulsionales y las revisten de un aspecto aceptable a la conciencia del soñante para cumplir mediante ese rodeo el deseo inconciente, con el esfuerzo del publicista por disimular sus expresiones molestas a los ojos de los poderosos: “En situación parecida se encuentra el publicista político que ha de decir verdades desagradables para los poderosos. Si las dice sin disimulo, el déspota suprimirá sus manifestaciones con posterioridad si se trata de declaraciones verbales, y preventivamente si han de darse a conocer por la estampa. El publicista tiene que temer a la censura, y por eso modera y desfigura la expresión de sus opiniones” (Freud, 1984aI: 160/161). Al igual que los sueños, los delirios también son producto de un compromiso entre la instancia inconciente y la instancia represiva, pero aquí la censura es menos cuidadosa, porque lo censurado también lo es. En este caso, la analogía de Freud toma la siguiente forma: “Los delirios son la obra de una censura que ya no se toma el trabajo de encubrir su reinado, y que en vez de cooperar en una remodelación que ya no sea chocante elimina sin miramientos todo aquello que suscita su veto, con lo cual lo que resta se vuelve incoherente. Esta censura procede de manera en un todo análoga a la censura rusa de los periódicos de la frontera: velando por los lectores, sólo deja llegar a sus manos los periódicos extranjeros cruzados por tachaduras en negro” (Freud, 1984aII: 523). Esto nos remite a lo trabajado en el apartado sobre el ‘saber de artificio’ (Capítulo 1, parágrafo 1. d.) en el que aludíamos a la diferencia establecida por Sarmiento entre un artificio correcto, basado en el miramiento por la figurabilidad, es decir, en el trabajo por hacer admisible a los ojos de todos el establecimiento de una autoridad y el respeto a ella, logrado por una buena puesta en escena (lo que en el caso de Freud ocurre en el sueño, actividad psíquica ‘normal’); y un simulacro de artificio, en el que había un total descuido por recubrir la operación con las apariencias que era llevada adelante, cayendo así en la administración bárbara o burda de las mismas (ejemplo del ‘cintillo colorado’). Esto corresponde al tipo de censura patológica que Freud entiende es llevada adelante por el delirio en las psicosis.

paulatina de sus actividades a la trama de lo privado –de las responsabilidades privadas ante la ley, de las charlas individuales sin consecuencias públicas relevantes- y neutralizando así sus consecuencias políticas. En definitiva, no queda –para algunos- más que la resignación ante la realidad de la prensa, y la confianza en una autorregulación –en el caso de Guizot y Constant- y en una especie de ‘auto invalidación’ –en el caso de Tocqueville.

### **1. c. Prensa y autorregulación: el ejemplo norteamericano y el ejemplo francés**

La idea de la autorregulación de la prensa surge en parte del ejemplo inglés, en el que el público acostumbra a ver defendido y atacado cada acto de gobierno con una vehemencia que ya no los alarma; y en parte del ejemplo norteamericano, en el que la prensa, absolutamente librada a su propia lógica y gracias a la *descentralización*, la *variedad* de órganos resultantes de la misma y al *hábito* adquirido por el roce con las potencias irrestrictas que la animan, ha visto neutralizado su poder. Como sostiene Constant, en la medida en que sea posible demostrar que existen variadas opiniones acerca de un mismo asunto, este acrecentará el interés del público y la confianza depositada en los diversos portavoces que las sostienen: “La unanimidad inspira siempre una prevención desfavorable, y con razón, ya que no hubo jamás, sobre cuestiones complicadas, unanimidad sin servidumbre<sup>99</sup>” (Constant, 1814: 18)

El ejemplo norteamericano advertía acerca de los peligros de las pasiones en las repúblicas de gran extensión y gran número<sup>100</sup>, aunque la solución hallada

---

<sup>99</sup> John Stuart Mill sostiene una tesis similar en *Sobre la libertad*: “No es el peor mal el violento conflicto entre ciertas partes de la verdad, sino la pacífica supresión de la mitad de ella. Siempre hay esperanza cuando se obliga a un pueblo a escuchar las opiniones de las dos partes. Los errores se convierten en prejuicios sólo cuando se escucha a una sola parte, y se priva de sus efectos a la verdad misma, cuando se exagera para convertirla en mentira” (Mill, 1965: 96)

<sup>100</sup> En *La democracia en América* Tocqueville señala, en el capítulo VIII titulado “La constitución federal”, lo siguiente: “Se ha podido observar [...] que las pasiones humanas adquirían intensidad, no solamente por la grandeza del fin que quieren alcanzar, sino también por la cantidad de individuos que las resienten al mismo tiempo. No hay nadie que se haya encontrado más conmovido en medio de una multitud agitada que compartía su emoción, que si él hubiera estado solo al experimentarla. En una gran república, las pasiones políticas se desbordan, no solamente porque el objeto que persiguen es inmenso, sino porque, además, millones de hombres las resienten de la misma manera y en el mismo momento” (Tocqueville, 2005: 155)

por la Constitución federal de 1787 había logrado la combinación equilibrada entre las pasiones y la razón “al establecer una distancia insuperable entre el lugar de ocurrencia de las pasiones populares y la tranquilidad requerida para la legislación” (Roldán, 2003: 33). Por la delegación de las facultades de gobierno a un pequeño grupo capaz de ‘afinar’ o ‘tamizar’ la opinión pública se podía controlar el desborde característico de la dinámica errática de la opinión, y por la ‘mezcla feliz’ entre “los grandes intereses generales [que] se encomiendan a la legislatura nacional, y los particulares y locales a la de cada Estado” (Hamilton et al., 1943: 40)<sup>101</sup> se lograba el justo equilibrio entre homogeneidad y heterogeneidad requerido en una república de grandes dimensiones.

La admisión de la variedad en la esfera pública –esta era una idea compartida también por Constant (1814) y Guizot (1880)- cumplía por sí misma funciones educativas y moderadoras, posibilitando a la vez el control del ‘espíritu faccioso’ que se desarrolla fácilmente en pequeñas repúblicas y la tendencia demagógica que generalmente lo acompaña. *Publio*<sup>102</sup> propone: “Ampliad la esfera de acción y admitiréis una mayor variedad de partidos y de intereses; haréis menos probable que una mayoría del total tenga motivo para usurpar los derechos de los demás ciudadanos” (Hamilton et al., 1943: 40). Los ciudadanos, acostumbrados a toparse con las diferentes tendencias que dominan la vida común, estarían en mejores condiciones de realizar la imprescindible distinción entre ‘verdad’ y ‘demagogia’, por lo que los líderes facciosos o las sectas religiosas acabarían por extinguirse gracias a los favores de la dispersión. Podrán tener adeptos en una parte de la Unión, pero será difícil que la infección por ellos producida ataque al ‘cuerpo entero’. “En la magnitud y en la organización adecuada de la Unión [...] encontramos el remedio republicano para las enfermedades más comunes de ese régimen” (*Ídem.*: 41)

Al respecto, Tocqueville realiza un análisis comparativo del órgano de la prensa en Francia y en Estados Unidos, sacando interesantes conclusiones

---

<sup>101</sup> La serie de ochenta y cinco artículos que Hamilton, Madison y Jay publicaron en el diario *El Federalista* tuvieron el objetivo de difundir y fundamentar la Constitución federal norteamericana sancionada en 1787, explicando a la opinión pública las ideas fundamentales sobre la que esta se basaba. Para un análisis comparativo de las ideas relativas al sistema representativo sostenidas en estos artículos véase Roldán (2003: 25-43)

<sup>102</sup> *Publio* es el pseudónimo bajo el cual Juan Jay publicó la serie de artículos que junto a los de Alejandro Hamilton y Santiago Madison conformaron *El Federalista*.



respecto de su naturaleza general y de las dificultades inherentes que supone encontrar medios eficaces para llevar adelante su control. Primero resume los argumentos generales en torno al problema de la relación entre libertad de prensa, opinión política –relativa al mundo de las leyes-, y opiniones generales de los hombres –relativas a las costumbres-, concibiendo allí una relación inextricable y mutuamente dependiente. Luego asegura no adoptar rápidamente una posición enteramente favorable –“ese amor completo e instantáneo”- respecto de la libertad de prensa, tal como en general sucede con esas cosas que en determinadas épocas se consideran enteramente buenas por naturaleza. Más bien se trata de una práctica aceptable en cuanto impide males, pero no en cuanto represente un bien indiscutido (Tocqueville, 2005: 198).

Esto resulta evidente para Tocqueville a partir de la presentación y análisis –que condensa los argumentos de Constant y Guizot antes analizados- de una situación hipotética en la que se intenta regular desde una instancia exterior el funcionamiento del órgano: se pasará de la extrema independencia –para algunos inaceptable- a la extrema servidumbre –igualmente reprochable para otros- sin haber encontrado una posición intermedia, que es en que se ubicaría Tocqueville si pudiera ser localizada. Intentando regular el uso de la palabra en el ámbito de la prensa para controlar sus excesos se llega al extremo de reducirla a silencio:

Os es necesario, pues, destruir la libertad de hablar, tanto como la de escribir; esta vez, estamos en el puerto: todos se callan. ¿Pero a dónde habéis llegado? Habéis partido de los abusos de la libertad, y os encuentro bajo los pies de un déspota. Habéis ido de la extrema independencia a la extrema servidumbre, sin encontrar, en tan largo espacio, un solo lugar en que podáis colocaros firmemente (Tocqueville, 2005: 199).

Esa falta de suelo firme sobre el cual asentar la crítica a la prensa tiene una respuesta que no puede enunciarse por fuera de su propio terreno: no admite un orden trascendente que controle su dinámica, sino que se rige por “instintos y pasiones propios de ella, independientemente de las circunstancias entre las que actúa” (*Ídem.*: 200)<sup>103</sup>. La completa correlación entre la soberanía del pueblo y la

---

<sup>103</sup> En este sentido la tesis de Tocqueville, en consonancia con la descripción que hiciera Hegel de la *Öffentlichkeit* quince años antes en su *Filosofía del derecho*, es que la prensa no *refleja* la inestabilidad del estado social y la violencia de su lenguaje no corresponde necesariamente a una

libertad de prensa obligan a excluir de su dominio cualquier control o censura proveniente de una instancia determinada.

Un tribunal que juzgue las acciones de la prensa es enteramente absurdo. En primer lugar, por la dificultad que supone probar los delitos de lenguaje, que gracias a sus sutiles deformaciones escapa sin cesar a la censura, en segundo lugar, porque si se quiere lograr eficacia a la hora de controlar estos delitos, se deben primero establecer los requisitos formales que demarcarán la serie de expresiones correctas y aceptadas de la serie de expresiones incorrectas y censuradas<sup>104</sup>, operación que supone –al que la practique- instaurarse por encima de la opinión pública:

[Algunos] piensan que, a fin de poder obrar eficazmente sobre la prensa, sería necesario encontrar un tribunal que no solamente estuviese consagrado al oren existente, sino que también pudiese colocarse por encima de la opinión pública que se agita en torno suyo; un tribunal que juzgara sin admitir la publicidad, fallara sin motivar sus decisiones y castigase la intención, más todavía que las palabras. Quienquiera que tuviese el poder de fundar y mantener semejante tribunal, perdería su tiempo en perseguir la libertad de la prensa; porque entonces sería amo absoluto de la sociedad misma y podría desembarazarse de los escritores al mismo tiempo que de sus escritos (Tocqueville, 2005: 200).

El pedido de control a la dinámica de la prensa lleva, como bien lo señala Tocqueville recurriendo a la demostración por medio del absurdo, a que, efectivamente, no sólo se limite su funcionamiento sino que se desnaturalice su ámbito y desaparezcan los hombres que la ponen en funcionamiento. Esto lo obliga a afirmar que, ya que en materia de prensa no existe un término medio –o no existe la posibilidad de determinarlo con firmeza- entre la extrema

---

fragmentación existente en la sociedad. Más bien respondería a una lógica propia de la opinión pública -materializada en ámbito de la prensa- que admite el espectro completo del saber: desde lo más refinado a lo más abyecto. Observa Tocqueville: “Muchas personas en Francia se imaginan que la violencia de la prensa depende entre nosotros de la inestabilidad del estado social, de nuestras pasiones políticas y del malestar general que es su consecuencia. Esperan, pues, sin cesar, una época en que, al recuperar la sociedad una vida tranquila, la prensa se calmará a su vez. En cuanto a mí, atribuiría de buena gana a las causas indicadas más arriba el extremo ascendiente que tiene sobre nosotros; pero no creo que esas causas influyan mucho sobre su lenguaje” (Tocqueville, 2005: 200). La dinámica de la prensa, entonces, se resuelve en su lógica interna. Apelando a instancias ‘exteriores’ a ella se ocultará su verdadera potencia y su verdadera endebles.

<sup>104</sup> Como veremos más adelante (Capítulo 4, parágrafo 1. b.) tal empresa formal de establecimiento de los delitos del lenguaje en las asambleas legislativas es emprendida por Bentham (1986) en el *Tratado de los sofismas políticos*.

servidumbre y la extrema libertad, será preciso aceptar tanto sus beneficios como los males que ocasiona.

El pueblo norteamericano, que ha hecho una sincera aplicación del dogma de la soberanía del pueblo, se ha acostumbrado al ejercicio de la prensa periódica y si usa el mismo lenguaje violento y pasional que los diarios franceses –hecho que para Tocqueville demuestra que la violencia y los ‘gustos destructores’ que la caracterizan responden a su propia lógica y no a la coyuntura que la rodea- no obtiene los mismos reparos. Esto se debe en parte a que la libertad de prensa se ejerce desde la fundación de las colonias, por lo que el pueblo está acostumbrado a tratar mediante ella los asuntos del Estado; y en parte a que la variedad de la vida política norteamericana ha dulcificado las pasiones y las ha hecho más estables y superficiales:

Un pueblo que nunca ha oído tratar ante él los asuntos del Estado, cree al primer tribuno que se presenta. Entre los angloamericanos, esa libertad es tan antigua como la fundación de las colonias; la prensa, por lo demás, que tan bien sabe inflamar las pasiones humanas no puede, sin embargo, crearlas por sí misma. Ahora bien, en Norteamérica, la vida política es activa, variada y hasta agitada, pero raras veces se ve turbada por pasiones profundas (Tocqueville, 2005: 201).

La variedad que mantiene en movimiento a las pasiones sin que ellas arraiguen de manera profunda, materializada en la fragmentación de los órganos particulares que conforman el ámbito de la prensa<sup>105</sup>, se complementa con la descentralización, ya que “(l)os Estados Unidos no tienen capital: las luces como el poder están diseminadas en todas las partes de su vasto territorio; los rayos de la inteligencia humana, en lugar de partir de un centro común, se cruzan allí en todos sentidos” (*Ibíd.*). La manera fundamental en que las ideas y el poder se diseminan y circulan en Estados Unidos contrasta con el esquema centralizado

---

<sup>105</sup> Tocqueville subraya la enorme cantidad de publicaciones periódicas que existen en Estados Unidos, en parte gracias a circunstancias legales específicas: “En los Estados Unidos, no hay patentes para los impresores, ni timbre o registro para los periódicos [...] Resulta de ello que la creación de un diario es una empresa simple y fácil; pocos abonados bastan para que el periodismo pueda cubrir sus gastos: por eso el número de los escritos periódicos o semiperiódicos sobrepasa a todo lo imaginable. Los norteamericanos más ilustrados atribuyen a esta increíble diseminación de las fuerzas de la prensa su pequeño poder: es un axioma de la ciencia política en los Estados Unidos, que el único medio de neutralizar los efectos de los periódicos es el de multiplicar su número. No podría yo figurarme que una verdad tan evidente no se haya hecho todavía más vulgar entre nosotros” (Tocqueville, 2005: 202)

francés, que ejerce desde su capital una poderosa influencia sobre las zonas periféricas. La pauta civilizatoria francesa se basa en esquema aristocrático o cortesano -analizado en el capítulo anterior<sup>106</sup>- que concibe el proceso de dulcificación de las pasiones y el desarrollo de las luces desde arriba hacia abajo o desde un núcleo central hasta los círculos concéntricos que lo rodean. Pero, como señala Tocqueville:

Todo poder aumenta la acción de sus fuerzas a medida que se centraliza su dirección. Esta es una ley general de la naturaleza que el examen demuestra al observador [...] En Francia la prensa reúne dos especies de centralizaciones distintas. Casi todo su poder está concentrado en el mismo lugar y, por decirlo así, en las mismas manos, porque sus órganos existen en un pequeño número (*Ibíd.*)

El temor y la ambivalencia que suscita la prensa a los pensadores franceses proviene, según Tocqueville, de esta centralización espacial –la mayoría de las publicaciones son de la capital- y personal –la prensa francesa está en pocas manos- que provoca, por una parte, una gran expectativa por lo que ella tenga para decir, en tanto se conoce de cada órgano que la compone su línea editorial, las posiciones que sostiene, las críticas que podría llegar a realizar en cada situación coyuntural, etc.; y por otra, un gran apego por ciertos personajes célebres y carismáticos que escriben en esos órganos y que generan un gran –y a veces peligroso- influjo espiritual sobre sus lectores.

Las palabras de un francés que divulgó de manera anónima un catálogo de publicaciones periódicas en circulación en el año 1841 para dar a conocer a los hombres detrás del ‘gran ídolo impersonal de la prensa’<sup>107</sup>, son elocuentes respecto del poder de la prensa en Francia, del temor que inspira y del gran influjo que producen en el público de lectores ciertos personajes que la habitan. En la presentación de su libro-catálogo sostiene:

---

<sup>106</sup> Véase Capítulo 1, parágrafos 1. a y 1. b.

<sup>107</sup> El escrito anónimo publicado en París en 1841 se titula *Physiologie de La Presse. Biographie des Journalistes et des Journaux de Paris et de la Province*. Su propósito es dar a conocer todos los órganos y personajes que conforman la prensa francesa distinguiendo cinco categorías: 1) Diarios de circulación cotidiana; 2) Diarios de circulación no cotidiana; 3) Revistas; 4) Diarios franceses publicados en el extranjero y 5) Diarios en vías de publicación. En total enumera y describe cincuenta y siete órganos, veinticuatro correspondientes a la primera categoría, once a la segunda, dieciséis a la tercera, dos a la cuarta y cuatro a la quinta. (Anónimo, 1841: 115-117)

Los ministros le temen a los diarios, los diputados se ponen de rodillas delante de los periodistas, los hombres temen, por añadidura, a todos los ataques de eso que se ha convenido en llamar los órganos de la opinión pública, órganos que no son muchas veces más que la expresión de una camarilla o de un rencor personal (Anónimo, 1841: i)

Es claro que la prensa, según esta descripción, no es vehículo de noticias, ni informa acerca de hechos, sino que transmite opiniones particulares detrás de la fachada impersonal del órgano de la ‘opinión pública’<sup>108</sup>. Por esa razón, es acusada de utilizarse como un medio espurio para incidir sobre el público, ejerciendo una especie de catequismo de ideas. Esta característica de los periódicos franceses, por otra parte, es bien notoria en su misma estructura formal, que Tocqueville se encarga de describir comparándola con la de los periódicos norteamericanos: “En Francia, los anuncios comerciales sólo ocupan un espacio muy restringido, las noticias mismas son poco numerosas; la parte esencial de un periódico, es aquella donde se encuentran las discusiones políticas” (Tocqueville, 2005: 201). La confrontación de opiniones en el ámbito de la prensa era un hábito extendido en el periodismo francés y una marca característica de su práctica intelectual, contrastante con la escasa cabida que dicha práctica tenía en los periódicos de Estados Unidos: “las tres cuartas partes del inmenso diario [...] están llenas de anuncios [...] de vez en cuando solamente se percibe en un rincón ignorado una de esas discusiones ardientes que son entre nosotros el alimento cotidiano de los lectores” (*Ibíd.*).

De hecho, entonces, en el universo intelectual norteamericano la prensa librada a su propia dinámica tiende a autorregularse gracias a la variedad, la fragmentación y la descentralización de sus diversos órganos y gracias también a la industriiosidad de la vida norteamericana, poco afecta a dejarse conmover por la opinión encendida de un periodista particular. Como las creencias admitidas son fruto de la experiencia y del hábito que esta genera, no cederán ante el talante

---

<sup>108</sup> Cfr. Palti, “Tres etapas de la prensa política mexicana del siglo XIX: el publicista y los orígenes del intelectual moderno”, en Altamirano (2008: 227-241). El autor distingue tres etapas de la prensa mexicana o tres tipos de periodismo político: el *panfletismo* (encarnado en el caso de México por la figura de Fernández de Lizardi); el *periodismo faccioso* (encarnado por Mora) y por último el *periodismo de noticias*.

(*êthos* o *auctoritas*) del que presenta sus opiniones y por lo tanto este podrá dar rienda suelta a su ‘espíritu de la barra’ sin consecuencias demasiado notables.

Recordemos que Aristóteles en la *Retórica* reconocía tres especies de pruebas de persuasión, concurrentes todas al momento de pronunciar un discurso e igualmente importantes para llevar adelante con éxito el artificio retórico. En primer lugar se encuentra la persuasión por el talante o *êthos*, llamada por la tradición latina *auctoritas*, que refiere a la opinión que el público tiene de un orador y la que este intenta alcanzar mediante la enunciación de su discurso. Esta prueba corresponde al componente del discurso relativo ‘al que habla’ (*Ret.*, 1358b). En segundo lugar se encuentra la persuasión mediante “la disposición de los oyentes, cuando éstos son movidos a una pasión por medio del discurso” (*Ídem.*: 1356a 5-15). Esto corresponde al componente del discurso relativo a ‘aquel a quien se habla’ (*Ídem.*: 1358b). Finalmente, “los hombres se persuaden por el discurso, cuando les mostramos la verdad, o lo que parece serlo, a partir de lo que es convincente en cada caso.” Esto corresponde al componente del discurso relativo a ‘aquello de lo que se habla’ (*Ibíd.*).

Según vimos en el caso de la prensa norteamericana, tanto la primera como la segunda prueba de persuasión son desestimadas, por cuanto la tendencia será a reforzar el tercer medio de persuasión, el que corresponde al tema o motivo del que se habla (‘noticias’, ‘hechos’, ‘acontecimientos’, etc.). Por el contrario, en el mundo espiritual francés, el talante del orador y la figuración del receptor del discurso –primera prueba y segunda- son puestos en primer plano, por lo que la tendencia es a reforzar el aspecto meramente *humano* del intercambio comunicacional en el ámbito de la prensa, en detrimento de los *facti* del mundo objetivo.

De esa manera, en Norteamérica, el desarrollo del ‘espíritu de la barra’ que consiste en “atacar groseramente, sin arte y sin concierto, las pasiones de aquéllos a quienes se dirige; abandonar los principios para cebarse en los hombres; seguir a estos en su vida privada, y poner al desnudo sus debilidades y sus vicios” (Tocqueville, 2005: 202) caerá, por así decirlo en ‘saco roto’ ya que no afectará realmente a los espíritus dispuestos a desestimar el talante del orador y a poner por encima de este la experiencia común, fruto del trato con el mundo. Por el

contrario, en Francia, el desarrollo del ‘espíritu de la corte’ que consiste en “discutir de una manera violenta, pero elevada y a menudo elocuente, los grandes intereses del Estado” (*Ibíd.*), se sustenta fundamentalmente en el nombre propio del orador o en su talante. La persuasión se logra en la medida en que este pueda ejercer su influjo personal sobre el público, sin importar demasiado los argumentos esgrimidos, las pruebas presentadas o las ideas transmitidas.

Según sostiene Aristóteles, en las cuestiones que no son pasibles de un conocimiento exacto -como es el caso de las cuestiones políticas- la creencia en la autoridad del orador se revelará sumamente importante y constituirá casi con exclusividad el medio por el cual se logrará el éxito de la persuasión:

se persuade por el talante, cuando el discurso es dicho de tal forma que hace al orador digno de crédito. Porque a las personas honradas las creemos más y con mayor rapidez, en general en todas las cosas, pero, desde luego, completamente en aquellas en que no cabe la exactitud, sino que se prestan a duda; si bien es preciso que también acontezca por obra del discurso y no por tener prejuzgado cómo es el que habla. [...] casi es el talante personal quien constituye el más firme medio de persuasión (*Ret.*, 1356a)

Gracias a la importancia dada al talante en el ámbito de la prensa francesa, y a pesar de las críticas y sospechas que dicha importancia generaba en el propio ámbito, se subrayó en general la importancia de la función espectacular de la prensa, como modelo o pauta de las discusiones generales de la opinión pública. El ámbito de la prensa podía oficiar de escenario en el que las discusiones de hombres particularmente talentosos y elocuentes se hicieran visibles al público general. Esto neutralizaría, por un lado, la práctica unidireccional del discurso que un periodista particular podía ofrecer al gran público y que lo convertía fácilmente en un orador petulante y demagógico; y por otro enseñaba al público de lectores a poner atención en la variedad de argumentos que podían presentarse a favor o en contra de un asunto de interés público.

### 1. d. La prensa como espectáculo civilizatorio y la ‘fe en la discusión desinteresada’

Constant –citando en su apoyo a Guizot y tomando el ejemplo de Inglaterra– sostiene que la plena libertad y variedad de la prensa representa el mejor remedio para combatir la demagogia que en su medio es casi un ‘fruto natural’. En el espectáculo que la opinión pública recibe de los diferentes argumentos a favor o en contra de una medida o acción de gobierno se forma a sí misma<sup>109</sup>, no en cuanto al contenido de tal o cual argumento, sino en cuanto a la forma en que estos se presentan y luchan entre sí para imponerse según el ‘juego de la verdad’:

En Inglaterra, cada vez que un tratado de paz es publicado existen periodistas que lo atacan. [...] Pero el pueblo, acostumbrado a esas exageraciones no se amotina: examina sólo el fondo de las cosas<sup>110</sup>, y como otros periodistas defienden la paz que se acaba de firmar, la opinión se forma; ella se calma por la discusión, por lo que en lugar de actuar para coaccionarla, la nación estará mejor asegurada en sus intereses si estos se analizan en profundidad, y se discuten bajo sus distintas fases (Constant, 1814: 19)

La fe en el poder del espectáculo ofrecido por la discusión para contrarrestar el ‘peligro demagógico’ es presentada aquí por Constant con total claridad. Los argumentos contrarios respecto de un asunto de interés público se encontrarán en la liza de la prensa y allí se objetivarán permitiendo a los lectores elegir el que les resulte verdadero, de acuerdo a una evaluación completa de las distintas ‘fases’ del problema en cuestión. Similar concepción acerca de la importancia atribuida a la discusión como espectáculo formador de la opinión pública había sostenido oportunamente el mismo Hegel:

La discusión permite que la *opinión pública* alcance por primera vez el verdadero *pensamiento*, la *inteligencia* de la situación y del concepto del Estado y sus problemas, y por primera vez, por lo tanto, una *capacidad de juzgar más racionalmente* acerca de él; y luego aprenda a conocer y a

---

<sup>109</sup> Señala Constant: “Cuando los periódicos son libres, como en Inglaterra, los ciudadanos se fortalecen. La menor desaprobación, el mínimo sarcasmo no les provocan heridas mortales. Para rechazar acusaciones odiosas tienen los Tribunales, para garantizar su amor propio, tienen la indiferencia” (Constant, 1814: 36)

<sup>110</sup> Nótese que aquí está presente, de manera solapada, lo que llamamos en el caso de varios críticos de nuestra polémica la ‘censura del espectáculo’. Véase Capítulo 4, parágrafo 2. d.



apreciar también las funciones, las capacidades, las virtudes y las aptitudes de las autoridades del Estado y de los funcionarios. Como estas capacidades consiguen con esa publicidad una poderosa ocasión de despliegue y un escenario muy honroso, también ella es el remedio de educación para éstos, es decir, uno de los mejores medios (Hegel, 2009: 257).

La educación de la opinión pública mediante el espectáculo de las discusiones en el ámbito de la prensa, de las asambleas políticas y del Parlamento<sup>111</sup>, hará superflua la necesidad de ejercer una censura –que, como vimos, Constant y Tocqueville reconocían absolutamente impracticable- desde los órganos de gobierno, porque la propia opinión pública tendrá su ‘policía’ acorde a sus condiciones y necesidades.

El pedido general de moderación en el lenguaje de la prensa –que es el que realiza Alberdi en sus “Cartas”- se hace fundamentalmente por temor a provocar cualquier opinión extrema, temor fundado, según Guizot, más en el recuerdo de los excesos de la Revolución que en la reflexión racional. Pero el pueblo francés ha realizado un importante progreso en el proceso de ilustración o de civilización –es decir, en el dominio de sus pasiones- gracias al cual el orador vehemente y acalorado no sería ya un factor de movilización, sino más bien un objeto de sospecha. Por ello la exigencia de una censura *externa* a la propia dinámica instaurada por la opinión pública es superflua: la censura a ese tipo de prácticas basadas en el calor y el entusiasmo ya estaría operando en el ámbito de la opinión pública, gracias a

una suerte de sabiduría tímida, fruto de la experiencia más que de la reflexión, reina en todos los espíritus y descarta cualquier pretensión exagerada. Se desconfía de la elocuencia, del entusiasmo: aquel que adopta ese tono, lejos de acarrear adeptos, inspirará un prejuicio desfavorable; ya que se está dispuesto a mirar a la vehemencia como el lenguaje del error y un hombre que buscara mover las pasiones y prender la imaginación no obtendrá más que poco crédito (Constant, 1814: 42).

Aquellos que temen a esta libertad absoluta, creen –sostiene Constant- estar viviendo aún en los tiempos iniciales de ‘nuestra revolución’, en la época en la que “todas las pasiones no pedían más que estallar, la violencia era popular, la razón no

---

<sup>111</sup> Schmitt distingue tres ‘niveles’ en los que se ejercitaba la discusión en el siglo XIX, de acuerdo a un orden creciente de ‘formalización’: artículos periodísticos, los discursos de asambleas y los debates parlamentarios (Schmitt, 2008: 106)

obtenía más que una sonrisa desdeñosa” (Constant, 1814: 43). Y si bien en esa época la libertad absoluta había generado los peores males, continúa Constant, no ocurre lo mismo en la actualidad, en la que la prensa puede generar sus propias herramientas de control y su propia salvaguarda contra el veneno de la demagogia.

El “significado general de la fe en la discusión” se cifra, según Schmitt, en la función civilizatoria asignada a la misma, en la que se veía la sustitución de la fuerza por la palabra y la victoria del Derecho sobre el Poder<sup>112</sup>.

Lo que el equilibrio garantizado por la publicidad y la discusión debía traer consigo era nada menos que la verdad y la justicia. Se creía que solo a base de publicidad y discusión, sería posible superar la fuerza y el poder como hechos meramente brutos [...] procurando así la victoria del Derecho sobre el Poder. Hay una expresión sumamente característica de esta forma de pensar: *la discussion substituée à la force*<sup>113</sup> (Schmitt, 2008: 103).

Tanto en los escritos de la prensa, como en los discursos de las asambleas y los debates parlamentarios, se consideraba que el concurso de los diversos argumentos, en los que el contenido era lo importante, lograría vencer la seducción de las formas –tonos, figuras y todo lo que rodea el artificio retórico- que consigue la adhesión apelando a las pasiones y movilizándolas<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> Schmitt remarca la fuerza que tenía en el siglo XIX la fe en la discusión desinteresada, al punto de concebirla fundamento exclusivo del régimen parlamentario y distintivo de la cultura occidental contrapuesta al despotismo asiático: “Resulta sumamente característica y, como síntoma, de la mayor importancia, la descripción, a la manera de himno, que hace Víctor Hugo de la *tribune* en su célebre escrito *Napoleón le Petit*. La fe en el poder de la discusión es un distintivo de esta época. [...] De este modo el parlamentarismo es identificado, sin más, con la libertad y la cultura y L. Gumplowicz [...] llega a escribir, con una disolución total del concepto: ‘Lo característico y distintivo de la cultura asiática es el despotismo, así como el régimen parlamentario lo es de la cultura europea’” (Schmitt, 2009: 103)

<sup>113</sup> La frase en francés que cita Schmitt es de Eugene Forcade que en *Etudes Historiques*, Paris, 1853, comenta *L’Histoire de la révolution* de 1848, de Lamartine. Observa Schmitt: “El propio Lamartine es, asimismo, un ejemplo de esta fe en la virtud de la discusión, contrapuesta por él al poder y a la violencia. [...] ¡Llega a decir que el periódico sale, por la mañana, como el sol, esparciendo su luz por doquier!” (Schmitt, 2009: 104n)

<sup>114</sup> La eficacia retórica sobre la movilización de las pasiones, lejos de ser un defecto para Aristóteles, es considerado el verdadero triunfo del arte. El orador experimentado deberá primero – para conquistar el éxito de la representación- reflejar las pasiones del auditorio, logrando así la empatía necesaria. Luego podrá enunciar lo que desee ser tomado como verdad, ya que ha preparado de tal modo al auditorio que se hará acreedor sin más de su credibilidad, por haberse ganado primero su confianza. Por último podrá manejar la intensidad de las pasiones según su interés: “[L]a expresión *refleja las pasiones* si, tratándose de un ultraje, se muestra llena de ira; si de actos impíos y vergonzosos, cargada de indignación y reverencia religiosa; si de algo que merece elogios, con admiración; y si de algo que excita la compasión, con humildad. Además, la expresión apropiada hace convincente el hecho, porque, por paralogismo, el estado de ánimo del que escucha es de que, quien así habla, le está diciendo la verdad: en asuntos de esta clase, en

La fe en el poder civilizatorio de la discusión, entonces, resultaba una suerte de solución a la desconfianza generada por el poder movilizador de la palabra –el poder de la retórica- en boca del demagogo, sea este encarnado por un periodista, un escritor o un líder político. El papel movilizador asignado a la prensa en el marco de la Revolución Francesa –asignación resultante de un ‘recuerdo’ más que de una reflexión, planteaba Guizot- había reforzado dos posiciones contrarias: la de aquellos que sostenían la necesidad de restringir la participación del público en el ámbito de la opinión pública hasta que se encuentre en el estado de ilustración requerido para ‘pensar por sí mismo’ y dominar sus pasiones; y la de aquellos que sostenían que la ilustración se logra justamente con la participación y publicidad irrestricta del público en los asuntos comunes.

Tanto Bentham como Constant y Mill presentaron argumentos en contra de la primera posición y a favor de la segunda, pero no pudieron ocultar las fuertes ambivalencias que esta posición les ocasionaba, ambivalencias generadas por ese cambio estructural en el ámbito de la opinión pública relacionado con la ampliación del público (Habermas, 1994: 162). Hallar una solución al problema de las ‘desviaciones demagógicas’ de la palabra tanto en el ámbito de la prensa como en el de los discursos de asambleas y los debates parlamentarios, los obligó a tratar temas estrictamente procedimentales relacionados con la práctica expresiva del lenguaje tanto oral como escrita, por lo que –a pesar de la condena a las prácticas discursivas basadas en la retórica<sup>115</sup>- se encontraron, al igual que Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, refiriéndose a las circunstancias y elementos particulares que rodean la puesta en escena de las ideas a sostener.

---

efecto, los hombres están dispuestos de tal modo que tienden a creer, incluso si el orador no se halla en esa misma disposición ‘al hablar’, que los hechos son como él se los dice; y, así, el que escucha comparte siempre con el que habla las mismas pasiones que éste expresa, aunque en realidad no diga nada. Éste es el motivo por el que muchos arrebatan al auditorio hablando a voces” (*Retórica*: 1408-1410). El uso de palabras extrañas o exageradas se hace viable cuando el orador ya ha logrado captar a su auditorio e insuflarle entusiasmo: “Tales cosas se prefieren cuando ya se está en pleno entusiasmo, de modo que es claro que los oyentes las aceptan porque también están en esa misma disposición” (*Ídem*: 343)

<sup>115</sup> La evaluación del arte retórico en el siglo XIX es ambivalente, pero generalmente se lo concibe de manera negativa, siguiendo la tradición platónica de la condena a las artes miméticas o representativas. Estas movilizan la parte inferior del alma (el alma concupiscible, reservorio de las pasiones insaciables por definición) dando cabida a la dinámica de la adulación y otorgando poder a los demagogos. La retórica funciona –al igual que las demás artes miméticas- según los lineamientos de una ‘filosofía del poder’ que busca dominar al adversario en un debate, al auditorio en un discurso y al *partenaire* en un diálogo, por lo que se opone a una ‘filosofía de la educación’ mediada por el orden metafísico y la búsqueda de la verdad de ese orden.

Esto resulta particularmente ilustrativo, por ejemplo, en el tratamiento que realiza Constant de los delitos cometidos por el lenguaje lesivo en el ámbito de la prensa (1814: 30-41), en la clasificación de los sofismas políticos más utilizados en el ámbito de los debates parlamentarios realizada por Bentham (1986) con el fin de determinar y perseguir los delitos de la argumentación o en la minuciosa descripción realizada por Mill (1965) de las condiciones mediante las cuales es posible llevar adelante un debate de ideas plenamente libre. En los tres casos se busca de manera esforzada lo mismo: establecer límites inmanentes a la lógica de la *Öffentlichkeit* sin caer en la censura y respetando la plena publicidad y libertad que el principio estilizado de la misma requiere.

Sin embargo, la sospecha sobre la posibilidad de fundamentar y regular de forma inmanente el funcionamiento de la opinión pública ya había sido claramente formulada por Hegel en sus lecciones de *Filosofía del Derecho*, en las que había establecido una importante diferencia jerárquica entre ciencia –‘manifestación inequívoca’- y ámbito de la opinión pública – ‘arte de los rodeos, de las alusiones, de las medias palabras y reticencias’ (Hegel, 2009: 261)-. De esta manera “(l)a penetración hegeliana en el carácter a la vez antagónico y anárquico de ese sistema de necesidades [...] destruye decididamente las ficciones liberales sobre las que se basaba la autocomprensión de la opinión pública” (Habermas, 1994: 150) contribuyendo así a su descomposición o disolución.

La penetración de lógicas sistémicas al ámbito de la ficción institucionalizada de la opinión pública<sup>116</sup> provocará una transformación en ella que redundará en una suerte de ‘desnaturalización’ de su principio rector y la someterá a una relación neutral de grupo o de organizaciones fuera de los cuales apenas conservará una función política de cierta relevancia

---

<sup>116</sup> En el próximo capítulo trabajaremos con mayor detenimiento la naturaleza del concepto habermasiano de opinión pública (*Öffentlichkeit*).

## 2. Prensa y política

### 2. a. Educación vs. Instrucción.

Tanto para Alberdi y Sarmiento como para la intelectualidad decimonónica en su conjunto, la estrecha ligazón entre prensa y política era incontestable. El modo de concebir a la prensa indicaba el modo en que se concebía la política, y esto lo destaca claramente Alberdi al comienzo de sus “Cartas”:

Hablar de la prensa es hablar de la política, del gobierno, de la vida misma de la República Argentina, pues la prensa es su expresión, su agente, su órgano. Si la prensa es un poder público, la causa de la libertad se interesa en que ese poder sea contrapesado por sí mismo. Toda dictadura, todo despotismo, aunque sea el de la prensa, son aciagos a la prosperidad de la República (CI: 41).

La prensa así entendida – es decir, como poder público y como expresión, agente y órgano del gobierno de la República Argentina- tiene aquí un sentido fuertemente prescriptivo, ya que se refiere más a un proyecto o idea que a la descripción de una práctica real. Era imprescindible, según Alberdi, realizar un giro importante en las prácticas en las que -hasta ese momento- la prensa ‘despótica’ o ‘bárbara’ había abrevado, porque el escenario del despotismo y de la guerra ya no existía y la prensa debía adecuarse a su nueva función: “Importa saber qué pedía antes la política a la prensa, y qué le pide hoy desde la caída de Rosas” (Ibíd.)

En sus *Bases* Alberdi se había expedido claramente acerca del valor negativo de la ‘prensa bárbara’ y había ligado estrechamente los efectos perniciosos de este tipo de práctica a la instrucción primaria:

La instrucción primaria dada al pueblo más bien fue perniciosa. ¿De qué sirvió al hombre del pueblo saber leer? De motivo para verse ingerido como instrumento en la gestión de la vida política, que no conocía; para instruirse en el veneno de la prensa electoral, que contamina y destruye en vez de ilustrar; para leer insultos, injurias, sofismas y proclamas de incendio, lo único que pica y estimula su curiosidad inculta y grosera (Alberdi, 1974: 76)

La capacidad de leer del pueblo<sup>117</sup>, sin el concurso de la capacidad de discernir lo valioso o verdadero de lo fútil o falso en los escritos que ofrece el ámbito de la prensa, condena a aquél al ‘veneno’ que esta ofrece, que ‘contamina y destruye’ en lugar de formar. El veneno con que la prensa electoral busca ganar adeptos –los insultos, injurias, sofismas, proclamas de incendio- encuentra numerosos receptores, ya que actúa estimulando la ‘curiosidad inculta y grosera’ del pueblo instruido. Por eso la instrucción es insuficiente para la vida de la República, es necesario *educar* al pueblo además de *instruirlo*, para que pueda deslindar, en términos platónicos, el ‘verdadero alimento’ del ‘veneno’ o, más precisamente, la medicina del arte culinario<sup>118</sup>, esto es, la filosofía de la retórica.

Las herramientas discursivas de la prensa condenada por Alberdi –insultos, injurias, sofismas, etc.- actúan sobre los hombres excitando sus pasiones y constriñéndolos a la reacción, por lo que más que formar hombres libres y racionales, con capacidad deliberativa, insuflan la parte de su alma que los vuelve agresivos y violentos. Las figuras de la agresión en el discurso (Angenot, 1982) eluden así el argumento racional y apelan a lo más bajo de los hombres para lograr su cometido.

En el contexto de la filosofía platónica, la condena a las prácticas imitativas –es decir, al espectáculo ofrecido por la poesía trágica, responsable de excitar las pasiones- se fundamenta en la división de las partes del alma. Recordemos que, para Platón, el alma al igual que la ciudad, tiene tres partes: la parte racional, que gracias a su prudencia y al ejercicio de la ciencia de lo conveniente manda sobre las otras y tiene por misión vigilar el alma entera; la concupiscible, que ocupa el mayor lugar en el alma de cada uno y es insaciable; y por último la parte irascible, a la que le corresponde obedecer y secundar a la racional para, juntas, gobernar a la concupiscible (*Rep.*, 441a-e). La poesía trágica

---

<sup>117</sup> Tocqueville sostiene con respecto a la instrucción primaria en los pueblos democráticos : “no exagero el valor de esta ventaja, y estoy lejos de creer, así como un gran número de gente en Europa, que baste enseñar a los hombres a leer y a escribir para hacerlos al punto ciudadanos” (Tocqueville, 2005: 301)

<sup>118</sup> Recordemos que, en la analogía utilizada por Platón en *Gorgias* la retórica está representada – en cuanto a la búsqueda de la salud del cuerpo- por el arte culinario, que halaga los sentidos actuando según la dinámica de la adulación utilizada en la ciudad por los demagogos; en tanto la filosofía está representada por la medicina, la única que puede prescribir el verdadero –aunque muchas veces desagradable- remedio a los males padecidos. Véase Capítulo 1, párrafo 1. d.

actúa sobre la parte irascible del hombre, ya que esta es susceptible de imitación –esto es, de representación trágica- gracias a sus contradicciones y contrastes:

el carácter irascible se presta a múltiples y variadas imitaciones, en tanto que el reflexivo y sosegado, siempre igual a sí mismo, no es fácil de imitar, ni tampoco de comprender, en caso de ser imitado, sobre todo por la multitud que se reúne en fiestas o en teatros, porque entonces le ofrece a ese público heterogéneo la imitación de un estado de alma que ignora (*Ídem.*: 604e).

La curiosidad del pueblo, que en su heterogeneidad no conoce la parte racional del alma, de carácter reflexivo y sosegado, por lo que no comprendería su imitación, es excitada en cambio por la mimesis de la parte irascible, estado que sí conoce. Esta parte, honrada por el espectáculo, abandona su tarea de control de la parte concupiscible -que cumplía en colaboración con la parte racional- permitiendo que esta parte insaciable se alimente y crezca: “toda arte de imitación realiza su obra muy lejos de la verdad y [...] asimismo tiene comercio, relación y amistad con aquella parte de nosotros más alejada de la razón y que no se propone nada sano y verdadero” (*Ídem.*: 603b).

Alberdi entiende, siguiendo la línea platónica de condena de la retórica y de los espectáculos imitativos, que las prácticas discursivas de la prensa bárbara están alejadas en varios grados de la verdad y ofrecen a los hombres un veneno para el que resulta muy difícil encontrar un antídoto eficaz, teniendo en cuenta la facilidad con que aquellos se dejan impresionar por la fuerza ‘incendiaria’ de sus escritos. Por otra parte, no sólo la instrucción primaria es la culpable de esta dinámica perniciosa de la prensa, sino la instrucción superior, en la que se forman aquellos que escriben la clase de artículos incendiarios que circulan en el ámbito de la prensa, gracias a los conocimientos recibidos en ese marco:

La instrucción superior en nuestras repúblicas no fue menos estéril e inadecuada a nuestras necesidades. ¿Qué han sido nuestros institutos y universidades de Sudamérica, sino fábricas de charlatanismo, de ociosidad, de demagogia y de presunción titulada? (Alberdi, 1974: 76)

La enseñanza impartida por el *Colegio de Ciencias Morales*<sup>119</sup> fundado por Rivadavia para la formación de los jóvenes más brillantes de cada provincia argentina- fue perniciosa, según Alberdi, por cuanto considera que allí se había malgastado el tiempo en enseñar ‘teoría’<sup>120</sup> –lo que, según vimos, significa para él ‘retórica’, ‘charlatanería’ o ‘demagogia’- en lugar de preocuparse por la aplicación de las mismas. Por eso, “(h)abría sido mejor que se titulara y fuese *colegio de ciencias exactas y de artes aplicadas a la industria*” (Alberdi, 1974: 77).

La solución propuesta en las *Bases* se sostiene en una oposición y distinción fundamental entre *instrucción* y *educación*. La instrucción es entendida allí -en su faz primaria- como mera enseñanza de la técnica de la lectura y la escritura, y en su faz superior como ‘formal’, ‘abstracta’ o ‘vacía’. La importancia dada a las formas y a las teorías europeas desligadas de su aplicación práctica, de su contexto, de su función en la transmisión de prácticas y costumbres, ejercía sobre los espíritus –según la visión de Alberdi- la distorsión que ejerce la adulación sobre los hombres. Los somete a una deformación, insufla su amor propio, les impide verse como realmente son y los somete a una serie de intercambios ociosos, es decir, no productivos.

La moral no se transmite por la palabra, entendida como vehículo de instrucción abstracta y de imágenes seductoras. Tampoco se transmite por el

---

<sup>119</sup> Alberdi estudió en el *Colegio de Ciencias Morales* desde el año 1925 a 1930, gracias a una beca otorgada por Rivadavia. Allí conoció a Miguel Cané con el que tuvo una amistad duradera y con quien compartió mucho tiempo, cobijado en la casa de los abuelos de aquél. Al respecto comenta: “Esa casa y esa familia, fue mi verdadero colegio, no de ciencias o teorías morales, sino, lo que es mejor, de costumbres y de ejemplos morales” (Alberdi s/f: 41) Con ese comentario dejaba sentada la diferencia –sostenida claramente en las *Bases*- entre ‘teoría’ y ‘práctica’ considerando a esta última como determinante para la formación de los hombres, en detrimento del ‘formalismo’ sin contenido atribuido a la primera. El relato de sus días en el colegio, las dificultades allí padecidas y la crítica a la formación allí recibida se encuentra en el escrito autobiográfico de Alberdi *Mi vida privada*, publicado en 1873. Véase Alberdi, s/f: 37-45. Para el relato minucioso de la formación intelectual de Alberdi véase García Merou, 1939. Sarmiento, por su parte, relata en el apartado titulado “Mi educación” de sus *Recuerdos de Provincia* (Sarmiento, 1948: 150-173) la ‘injusticia’ que le impidió estudiar en el *Colegio* de Rivadavia. Como “la fortuna no era el patrono de mi familia” (*Ídem.*: 154) el escrutinio hecho en su provincia para elegir a los seis jóvenes que serían becados no lo favoreció, por lo que no pudo acceder al estudio formal que tanto deseaba.

<sup>120</sup> La importancia del auxilio de la experiencia para que la teoría no se convierta en mera fórmula vacía es subrayada por Tocqueville con respecto a la formación del ciudadano: “Las verdaderas luces nacen principalmente de la experiencia y, si no se hubiera habituado poco a poco a los norteamericanos a gobernarse a sí mismos, los conocimientos literarios que poseen no les serían hoy día de gran auxilio para lograrlo” (Tocqueville, 2005: 301).



espectáculo ofrecido por los medios periodísticos basados en la agresión al otro y el vituperio constante. Como sostiene Alberdi:

No pretendo que la moral sea olvidada. Sé que sin ella la industria es imposible; pero los hechos prueban que se llega a la moral más presto por el camino de los hábitos laboriosos de esas nociones honestas que no por la instrucción abstracta (Alberdi, 1974: 77)

Es por ello que la educación, por oposición a la instrucción, debe basarse en la ciencia, entendida esta vez no como teoría, es decir, ‘mera forma’, sino como técnica y práctica industriosa, productiva. La relación con los otros mediada por el mundo objetivo es para Alberdi la manera en que se logrará una moral pacífica y reflexiva, acorde a la vida de una república respetuosa de sus leyes. Por ello, en los planes educativos “debemos huir de los sofistas, que hacen demagogos, y del monarquismo, que hace esclavos y caracteres disimulados<sup>121</sup>” (*Ibíd.*) y apuntar a la educación práctica, en la que las palabras y los conceptos tengan su utilidad real y refieran al mundo de las cosas a la mano<sup>122</sup>.

La educación, entonces, “consiste más bien en la adquisición de las destrezas necesarias para actuar productivamente en un marco económico y técnico muy avanzado” (Halperín Donghi, 2004: 26), por lo que la instrucción primaria en las letras deberá supeditarse a la función productiva que ese marco genere. Un mundo que sólo refiere a los hombres, que sólo tiene en ellos el principio y el fin de su dinámica, está sometido a los vicios de la palabra, que

---

<sup>121</sup> Alberdi alude aquí a los hábitos cortesanos que genera la monarquía, basados en el cultivo de la simulación por el juego constante con las apariencias. Montesquieu sostiene que es muy raro encontrar un pueblo virtuoso bajo una monarquía, aunque el príncipe pueda serlo. Con relación a la vida de la corte, expresa: “(I)éase lo que los historiadores de todos los tiempos han dicho sobre la corte de los monarcas; recuérdese las conversaciones de todos los países sobre el carácter miserable de los cortesanos: no se trata de especulación, sino de una triste experiencia. La ambición en la ociosidad, la bajeza en el orgullo, el deseo de enriquecerse sin trabajo, la aversión por la verdad, la adulación, la traición, la perfidia, el abandono de todos los compromisos, el desprecio por los deberes del ciudadano, el temor hacia la virtud del príncipe, al esperanza en sus debilidades, y más aún el perpetuo ridículo arrojado sobre la virtud, forman, creo yo, el carácter de la mayoría de los cortesanos, marcado en todos los tiempos y lugares.” (Montesquieu: 2007, 53). Recordemos, por otro lado, que la perspectiva alemana sostenida en la oposición entre ‘cultura’ y ‘civilización’ condenaba a esta última por estar contaminada por hábitos cortesanos, fundando sus procedimientos en el ‘perecer superficial’ o el aparentar de las buenas maneras. Véase Capítulo 1, parágrafo 3. b.

<sup>122</sup> Según la distinción heideggeriana, el mundo de las cosas ‘a la mano’ en tanto útiles (cosas en el sentido griego de *prágmata*) refiere a un plexo de referencia que también es público, no meramente acotado al mundo doméstico del que las manipula o las trabaja (Heidegger, 1995: 84).

pierde su dimensión objetiva y comunicativa –pacificadora<sup>123</sup>- para reducirse a su función persuasiva y agresiva -guerrera. Sin referencias al mundo objetivo, sin la mediación práctica, la voluntad de poder sobre los otros se dispara y la demagogia instala su imperio. “La instrucción, para ser fecunda, ha de contraerse a ciencias y artes de aplicación, a cosas prácticas, a lenguas vivas, a conocimientos de utilidad material e inmediata” (Alberdi, 1974: 77).

Por una parte esta tensión entre instrucción y educación sigue los caminos de Tocqueville, que consideraba -entre las causas que mantienen a la democracia- la necesaria imbricación entre ambas:

No se podría dudar que en los Estados Unidos la instrucción del pueblo sirve poderosamente al mantenimiento de la república democrática. Sucederá así, pienso yo, en todas partes en que no se separe la instrucción, que ilumina el espíritu, de la educación, que regula las costumbres (Tocqueville, 2005: 301)

Toda vez que se separe la instrucción de la educación quedarán de un lado las luces sin experiencia y del otro la experiencia muda, sin luces que la hagan viable, que preparen el terreno para su arraigo y que permitan su expresión. Como decía Kant:

Pensamientos sin contenido, son vacíos; intuiciones sin conceptos, son ciegas. De aquí que sea tan importante y necesario sensibilizar los conceptos (es decir, darles un objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (someterlas a conceptos) (Kant, 1967: 202)

La relación estrecha entre luces y experiencia –o entre ‘pensamientos’, ‘conceptos’, ‘forma’, por un lado, e ‘intuiciones’, ‘contenido’, por otro- es resaltada por Tocqueville en el caso norteamericano. Allí percibe, por contraste, la actitud que adopta el hombre sometido a una ‘instrucción libresca’ cuando carece de experiencia – situación espiritual profundamente denostada por Alberdi- y el resultado clarificador que la educación por la experiencia genera en el pensamiento:

---

<sup>123</sup> Según veremos más adelante, para Alberdi la industria y el comercio –tal como lo sostenía Constant (1874)- son los grandes pacificadores de la vida de una república. En sus *Bases* señala: “La industria es el calmante por excelencia. Ella conduce por el bienestar y por la riqueza al orden, por el orden a la libertad” (Alberdi, 1974: 78).

No llevéis al norteamericano a hablar de Europa: mostrará de ordinario una gran presunción y un tonto y excesivo orgullo. Se contentará con esas ideas generales e indefinidas que, en todos los países, son de tan grande ayuda a los ignorantes. Pero interrogadle sobre su país, y veréis disiparse de repente la nube que envolvía su inteligencia: su lenguaje se volverá claro, exacto y preciso, como su pensamiento [...] El habitante de los Estados Unidos no ha bebido en los libros esos conocimientos prácticos: su educación literaria ha podido prepararlo a recibirlos, pero no se los ha proporcionado (Tocqueville, 2005: 301)

La experiencia dulcifica y aclara, permite a los hombres despejar su inteligencia de vanas ideas encendidas por la imaginación y la distancia. Además enseña a los hombres a expresarse en un lenguaje que abandona el ‘tonto y excesivo orgullo’ y la presunción vacía, para transmitir con claridad, exactitud y precisión lo que mediante ella ha adquirido. Por otra parte, la insistencia de Alberdi en la utilidad práctica de las nociones y la condena a la instrucción que instala una relación demagógica entre los autores de escritos incendiarios formados en la charlatanería y lectores poco formados para discernir el ‘veneno’ de esos escritos, reedita en cierta forma la condena platónica a la práctica retórica de la sofística.

Según Platón, los sofistas actúan a partir de una concepción degradada de la naturaleza humana, basada en simples instintos a los que se puede mover por la fuerza o violencia de la palabra<sup>124</sup>. Gracias a ello, los sofistas padecen la misma

---

<sup>124</sup> El análisis de Jaeger se orienta hacia la oposición entre ‘filosofía del poder’ o violencia de los sofistas y ‘filosofía de la educación’ o *paideia* platónica. “Platón aspira a demostrar que los sofistas y los retóricos, aunque hayan perfeccionado hasta el refinamiento los medios técnicos de cultura y de influencia sobre los hombres, siguen abrigando las ideas más primitivas en cuanto a la finalidad que esos medios persiguen. La concepción que acerca de ella se tenga dependerá, según Platón, de cómo se piense en cuanto a la naturaleza humana. Platón opone un nuevo humanismo al humanismo de los sofistas y los retóricos. Los grandes retóricos parten prácticamente de una concepción de la naturaleza humana basada en los simples instintos (Jaeger, 1962: 519). Por ello, para Platón, la *paideia* no es: “una simple estación de tránsito en la evolución del hombre, en la que se desarrollan determinadas dotes de su espíritu, sino que tiene una importancia mucho mayor, pues expresa el perfeccionamiento del hombre en general, conforme al destino de su propia naturaleza. La filosofía del poder es una doctrina basada en la violencia. Ve por todas partes, en la naturaleza y en la vida del hombre, lucha y opresión, con lo cual considera sancionada la violencia. Su sentido y razón de ser sólo puede estribar en la consecución del mayor poder que sea asequible” (*Ídem.*: 520) La oposición que vertebra la perspectiva platónica para Jaeger es, entonces, ‘voluntad de poder’ vs. ‘perspectiva ética’, correspondiente a dos formas de pensar la ‘materia humana’ sobre la que se actúa: “la formación humana a base de la *kalokagathía* [nobleza] no es para él, en modo alguno, algo contrapuesto a la naturaleza, sino que responde a una concepción distinta de la naturaleza humana, que Sócrates desarrolla minuciosamente. Es aquí donde se revela el fundamento de su crítica de la retórica. Según esta concepción, lo que

ilusión que los tiranos: pretenden hacer con sus semejantes lo que se les antoje, teniendo así “un poder omnímodo sobre la vida y la muerte dentro del estado” (Jaeger, 1962: 520). La relación platónica entre retórica y tiranía está mediada por la demagogia o adulación, medio por el cual la retórica actúa sobre las pasiones o instintos –el alma concupiscible- gracias al sometimiento de las fuerzas del alma irascible, susceptible de imitación y por lo tanto víctima del engaño de la palabra halagadora.

## **2. b. La función de la prensa en el nuevo escenario político**

La publicación en Chile de las “Cartas sobre la prensa y la política militante en la República Argentina”, entre enero y febrero de 1853, encuentran su justificación, entonces, en la denuncia de un tipo de práctica de la prensa sustentada en una ejercicio ocioso de la palabra, basado en la violencia de la demagogia y que representa la continuidad del despotismo. El motivo desencadenante -la dedicatoria ofrecida por Sarmiento en su *Campaña*- de la serie de cartas que hasta mayo de ese año agitó a los exiliados chilenos divididos entre el club de Valparaíso y el club de Santiago, sería la muestra representativa de esa práctica fervorosa de la palabra que Alberdi se encargaría de condenar a lo largo de la polémica.

Las cuatro cartas de Alberdi tienen el objetivo claro -que su autor se encarga en reiteradas oportunidades de precisar- de ‘servir a los intereses de orden y progreso’ luego de la caída de Rosas, contra las acciones desestabilizadoras de la ‘prensa bárbara’ personificada esta última por Sarmiento y ejemplificada por sus publicaciones más recientes (*Campaña* y “Carta de Yungay”). Por lo tanto, el esquema trazado a lo largo de las “Cartas”, en el que se oponen dos tipos de prensa, la ‘prensa de combate’ y la ‘prensa de paz’, sirve al propósito explicitado en las *Bases* de oponerse a la instrucción y aportar a la educación que necesita la República Argentina. Para Alberdi, la prensa de combate es la prensa demagógica, que usa la palabra como un arma de guerra para excitar las pasiones

---

constituye el verdadero sentido de la naturaleza humana no es la violencia, sino la cultura, la *paideia*” (*Ibíd.*)

de los que la leen y generar adhesiones y rechazos facciosos. Este tipo de prensa, personificada –de acuerdo a la interpretación de Alberdi- por Sarmiento, se nutre de pasiones y personalismos, generando a su vez acciones instintivas, no mediadas por la reflexión.

Alberdi descubre en la *Campaña* “el origen personal y apasionado” (CI: 39) del escrito y de las acciones de Sarmiento, sin hallar en él un justificativo válido para la emulación de operaciones de prensa características de las épocas de Marat y Danton, que si bien estaban insufladas de ardor patriótico, padecían lo que este tiene de “inexperto, ciego, pueril, impaciente” (Ibíd.). A partir de este supuesto, Alberdi reconoce -y al mismo tiempo desestima- el arduo trabajo, relatado con minuciosidad en la *Campaña*, que Sarmiento se toma en construir y fundamentar su lugar como intelectual/consejero/político en el campo de batalla. Allí Alberdi cree descubrir las intenciones de su antagonista de convertirse en un candidato al poder y al relevo del líder, por lo que orienta todos sus esfuerzos a demostrar que más que un hombre virtuoso inmolándose por la república y denunciando al que pretende traicionarla, Sarmiento representa al egotista cegado por sus pasiones y herido en su amor propio por no haber conseguido cumplir el papel de consejero de Urquiza que pretendía:

El talento no falta entre nosotros; rara es la verdad política, la exigencia pública que se oculte a nuestros escritores. Lo que nos falta es juicio y la capacidad de persistir en las opiniones emitidas, cuando una contrariedad de amor propio viene a poner a prueba la sinceridad. Todas las publicaciones de usted del último tiempo, toda la prensa y la política de la revolución del 11 de septiembre en Buenos Aires, son la infracción inconsecuente de esas verdades que usted exponía al general Urquiza (CII: 77)

La lucha contra el despotismo que Sarmiento cree llevar adelante escribiendo sus panfletos contra Urquiza representa, según Alberdi, la continuación del despotismo en el ámbito de la prensa. Por el tono, por los temas, por el llamado a la resistencia y a la desobediencia, por la intención de excitar las pasiones del pueblo apelando a medios eficaces y probados para tal fin, como son la calumnia, la injuria, y todas las figuras de la agresión de las que hace uso frecuente, Sarmiento es el ejemplo *princeps* de la prensa bárbara.

Tras la autofiguración que el autor de la *Campaña* había construido de su lugar de testigo en el teatro de los acontecimientos, Alberdi descubre la impostura y la campaña personal. Su relato, “en vez de ser un diario de las marchas del ejército, es la historia psicológica de sus impresiones de emulación contra su general en jefe; la historia de su desacuerdo con el general Urquiza” (CII: 57). Esa es la razón por la que semejante escrito carece de interés para la república, ya que sólo puede reportar beneficios a quien con él desea promoverse como su representante, acción que principió con la publicación de “su propia biografía en un grueso volumen encomiástico” (CII: 55).

Pero además de carecer de interés, escritos de esta clase resultan peligrosos para la vida institucional, necesitada de orden y respeto hacia la ley y hacia la autoridad, a los que no están acostumbrados los representantes de la prensa de combate. Alberdi sostiene que el establecimiento efectivo de los marcos institucionales a partir de los cuales será necesario –en adelante- orientar la acción de la prensa, hace imprescindible su observancia. En ese horizonte nadie puede, *en nombre propio*, atribuirse el papel de ‘crítico de los fundamentos’<sup>125</sup> objetando sin miramientos la figura de autoridad destinada a organizar constitucionalmente a la República Argentina, a no ser que esté animado por un capricho indescifrable o por un excesivo amor propio.

Efectivamente, la figura de Urquiza encarna para Alberdi la solución que necesita la organización de la República, en tanto que en la primera etapa de

---

<sup>125</sup> Palti recupera las reacciones que produjo, en el siglo XIX mexicano, la propuesta de instauración de una monarquía por parte de Gutiérrez Estrada. El historiador cita una de las tantas refutaciones hechas al panfleto del año 1840 de Gutiérrez Estrada, en el que se planteaba la necesidad de instaurar una monarquía. La cita corresponde a un texto de Raso, *Refutación del proyecto Monárquico-Extranjero de Don Jose Maria Gutierrez Estrada*, 11-12: “Es un crimen, sin duda alguna, de que no puede salvarlo la libertad de imprenta; porque esa libertad no es absoluta, tiene sus restricciones, y mediante ella no se debe atacar las leyes fundamentales sin incurrir en tales penas. Si la nación estuviera en estado de naturaleza como antes de la inauguración del Sr. Iturbide, y después de su abdicación, enhorabuena que se discutiese libremente la forma de gobierno que debiera establecerse” (Palti, 2008a: 172, 173) Por su parte Rawls (en la Conferencia VI “La razón pública y el ideal de la ciudadanía democrática”) observa: “nuestro ejercicio del poder político es apropiado y, por tanto, justificable, sólo cuando se ejerce en concordancia con una Constitución, cuyos elementos esenciales todos los ciudadanos pueden suscribir a la luz de principios e ideales aceptables para ellos como razonables y racionales. Éste es el principio liberal de legitimidad. [...] el ideal de la ciudadanía impone un deber moral (no legal) -el deber de civilidad- [...] Este deber también implica la disposición a escuchar a los demás y a actuar con mentalidad de imparcialidad, de apego a lo justo, al decidir cuándo han de hacer ajustes, razonablemente, para conciliar sus propios puntos de vista con los de sus conciudadanos” (Rawls, 1995: 208)

transición a la ‘república verdadera’, es preciso adecuar el gobierno hasta hacerlo conveniente al período por el que atraviesa la sociedad: “Felizmente, la república, tan fecunda en formas, reconoce muchos grados y se presta a todas las exigencias de la edad y del espacio. Saber acomodarlas a nuestra edad, es todo el arte de constituirse entre nosotros” (Alberdi, 1974: 71).

El arte de la adecuación entre ‘tipo de república factible’ y ‘edad de un pueblo’, le indica a Alberdi que la primera etapa necesita una figura de autoridad fuerte, aunque, por supuesto, no arbitraria, sino respetuosa del orden y por lo tanto ‘previsible’. De acuerdo al ejemplo chileno, “que ha encontrado en la energía del poder del Presidente las garantías públicas que la monarquía ofrece al orden y a la paz, sin faltar a la naturaleza del gobierno republicano” (Alberdi, 1974: 71), se puede instaurar una constitución monárquica en el fondo y republicana en la forma, asegurando así una “ley que anuda a la tradición de la vida pasada la cadena de la vida moderna” (*Ibíd.*).

La instauración de este tipo de constitución sólo será posible, entonces, gracias a la persona de Urquiza. Como sostiene Halperín Donghi, “Urquiza es, entonces, el hombre del destino que debe tomar a su cargo guiar a la Argentina durante la primera etapa del proyecto de Alberdi” (2004: 28). Este ‘hombre del destino’ deberá ser respetado como personificación de esa primera etapa organizativa, a la que deberán seguir –idealmente– la etapa de educación de la sociedad<sup>126</sup> para arribar finalmente a la república verdadera, real, conformada por ciudadanos libres, respetuosos de las leyes, pacíficos, dedicados a la industria y al comercio.

Llegado, por fin, ese momento civilizatorio al que todos los territorios de la tierra estaban destinados a arribar –de acuerdo a los principios de una filosofía de la historia generalmente compartida, momento en el que debía instaurarse la ‘república posible’, para luego dar cabida al desarrollo de la ‘república verdadera’–, resultaba una real impropiedad instar a la desobediencia y a la resistencia, tal como lo hacía Sarmiento desde sus escritos (*Campaña* y “Carta de Yungay”). Las “Cartas” de Alberdi no se cansan de anunciar que el momento de

---

<sup>126</sup> Según Alberdi la educación verdadera se podrá lograr por las personas y no por los libros, por lo que la inmigración europea, mediante la cual se importarán ejemplos vivos de costumbres y prácticas, será una pieza fundamental de la misma.

la destrucción y de la desobediencia ha terminado y que en adelante sólo queda practicar la obediencia a las leyes, en el marco de las cuales podrán tener lugar los ‘debates de libertad’:

Viene forzosamente para en adelante [sic] la vida representativa y de libre discusión; habrá divisiones de opiniones; habrá lucha, habrá debates más ardientes que nunca porque serán más libres; habrá todo eso porque todo eso constituye la vida de libertad y una condición de toda sociedad de hombres. (CI: 49)

La vida de libertad, para Alberdi, es la vida que se encuentra enmarcada en un orden, que se lleva a cabo en un marco constitucional y en la que la palabra comunica asuntos relativos al mundo objetivo. Por fuera de ese orden y de ese marco, la libertad es imposible y la palabra se transforma en arma de guerra. Entendida la palabra fundamentalmente como arma y medio de combate, sólo puede cumplir funciones imprescindibles en épocas de barbarie. La barbarie de Rosas exigió a la prensa ese tipo de uso de la palabra, porque el objetivo era destruirla. Y aunque Alberdi tiene bien claro que la destrucción de la barbarie no fue un logro de la prensa –como lo piensa Sarmiento– sino de la campaña militar de Urquiza, aquella cumplió un importante rol *acompañando* la guerra y emulando su violencia.

La palabra violenta y agresiva -de la que hace ostentación la ‘vieja prensa’ o ‘prensa bárbara’, según los epítetos alberdianos- sería entonces rechazada, ya que produce un efecto de resquebrajamiento faccioso en la unidad requerida por el orden constitucional, atentando así contra la prosecución de las etapas del proyecto articulado por Alberdi. En el ‘tiempo de la organización’ los *vicios* de la prensa bárbara se conciben en las “Cartas” como anacronismos, es decir, procedimientos que, válidos en la época de la barbarie (en la época de Rosas) ya no se adecuan a los acontecimientos presentes:

Por más de diez años la política argentina ha pedido a la prensa una sola cosa: guerra al tirano Rosas. Eso pidió al soldado, la publicista, al escritor; porque eso constituía el bien supremo de la República Argentina por entonces. [...] Una generación entera de hombres y jóvenes se ha consumido en esa lucha. Por diez años usted ha sido el soldado de la prensa; un escritor de guerra, de combate. En sus manos la pluma fue una espada, no una antorcha. La luz de



su pluma era la luz del acero que brilla desnudo en la batalla. Las doctrinas eran armas, instrumentos, medios de combate, no fines (CI: 42).

La concordancia entre prensa y política en la etapa rosista es descrita y justificada por Alberdi, en tanto ‘el bien supremo de la República Argentina’ así lo requería: se debía destruir el despotismo para instaurar el orden republicano. Pero terminada esa etapa la palabra deberá abandonar su función de arma o de medio de combate, para transformarse, por un lado, en palabra que vehicule la letra constitucional, y por otro, en palabra que eduque en la obediencia a las leyes y en la trabazón con el mundo práctico y material.

Las ‘nuevas funciones’ que pide la política a la prensa, y por medio de esta al publicista, al ciudadano y al escritor, serán entonces las adecuadas a los tiempos de paz, por lo que la palabra no será un arma para pelear sino un medio para entenderse y descubrir las verdaderas ‘leyes naturales’<sup>127</sup> de la República Argentina:

Por fin ha concluido la guerra por la caída del tirano Rosas, y la política ha dejado de pedir a la prensa una polémica que ya no tiene objeto. Hoy le pide la paz, la Constitución, la verdad práctica de lo que antes era una esperanza. Eso pide al publicista, al ciudadano, al escritor (CI: 43)

---

<sup>127</sup> Alberdi señala en las *Bases*: “El Congreso Argentino constituyente no será llamado a hacer la República Argentina ni a crear las reglas o leyes de su organismo normal; él no podrá reducir su territorio, ni cambiar su constitución geológica, ni anudar el curso de los grandes ríos, ni volver minerales los terrenos agrícolas. Él vendrá a estudiar y a escribir las leyes naturales en que todo eso propende a combinarse y desarrollarse del modo más ventajoso a los destinos providenciales de la República Argentina” (Alberdi, 1974: 113). En este apartado, Alberdi se expide en contra de la noción de voluntad general de Rousseau: “Nuestra revolución tomó de la francesa esta definición de Rousseau: *La ley es la voluntad general*. En contraposición al principio antiguo de que la ley era voluntad de los reyes, la máxima era excelente y útil a la causa republicana. Pero [...] es una especie de sacrilegio definir la ley, la voluntad general de un pueblo. La voluntad es impotente ante los hechos, que son obra de la Providencia” (*Ídem*: 112); considerando en cambio acertada la versión de Montesquieu: “Este es el sentido de la regla tan conocida de que las constituciones deben ser adecuadas al país que las recibe; y toda la teoría de Montesquieu sobre el influjo del clima en la legislación de los pueblos no tiene otro significado que éste. Así, pues, los hechos, la realidad, que son obra de Dios y existen por la acción del tiempo y de la historia anterior de nuestro país, serán los que deban imponer la constitución que la República Argentina reciba de las manos de sus legisladores constituyentes” (*Ídem*: 113). Según la perspectiva de Alberdi, entonces, la idea de Rousseau de una ley basada en la voluntad general, convierte a la letra de la misma en algo impotente y vacuo, ya que no al no estar sostenida por los hechos, pierde su raigambre y su función específica. En cambio, en Montesquieu, la letra tiene su apoyo en los hechos, en la realidad objetiva y natural, lo que le permite cumplir su función precisa: la de *transcribir* esa realidad en forma de ley constitucional.

No obstante, esta suerte de ‘esterilización’ de la palabra que pretende realizar Alberdi mediante la contraposición terminante entre ‘lo viejo’ –el despotismo, Rosas, el pasado- y lo ‘nuevo’- la república posible, Urquiza, el presente-futuro- a la que corresponden dos modelos de prensa específicos y particulares, va a ser duramente criticada por Sarmiento, que verá allí una acción interesada más que un análisis desapasionado de los acontecimientos.

## **2. c. Las “Cartas” de Alberdi como modelo ejemplificador**

Con las “Cartas” Alberdi pretende ofrecer, en el ámbito de la prensa donde fueron publicadas, una lección de ‘comportamiento discursivo’, convirtiéndolas en una especie de ‘manual del buen lector/escritor/discutidor’. Puesto en la *necesidad* de escribir –tal como lo declara- por la dedicatoria de Sarmiento en su *Campaña*- lo hace con intenciones educativas. Para llevar adelante su empresa realiza tres operaciones que se remiten mutuamente. Por una parte, pone especial cuidado en la forma de presentar sus argumentos, subrayando constantemente la importancia de esa forma y la necesidad de cultivarla para estar a la altura de la vida institucional que comienza en la Argentina. Por otra parte, establece una oposición terminante entre dos modelos de prensa –la prensa de combate y la prensa de paz- que corresponden a dos momentos históricos: uno superado, el despotismo de Rosas, el otro presente y porvenir, el de la república posible y la república verdadera. Finalmente censura el tipo de práctica adjudicada al modelo de la prensa de combate, personificada por Sarmiento.

Mediante la primera operación Alberdi se propone *representar* el nuevo espíritu de orden y progreso, dándole a sus “Cartas” la forma –la ‘fachada’ o ‘máscara’ según Sarmiento- de un estudio impersonal y desapasionado sobre el nuevo rol de la prensa<sup>128</sup>. Para ello comienza con la negación abstracta del uso de

---

<sup>128</sup> En cada una de sus “Cartas” Alberdi refuerza la figura crítica que se propone representar aludiendo al espíritu ‘frío, impersonal y desapasionado’ con el que analiza el rol de la prensa y los escritos que le sirven de vehículo. En la segunda carta, tal como lo había hecho en la primera, vuelve a remarcar las cualidades de su interés y el objetivo de su escrito: “El interés de este estudio es impersonal y desapasionado [...] escribo la bibliografía de su *Campaña* [...] para hacer rectificaciones que importan a la verdad histórica y a la paz de la República Argentina.” (CII: 52/53). Luego, en la tercera carta advierte: “En la refutación de su *Campaña* he querido servir a los intereses del orden, de la Constitución y de la creación de una autoridad general [...] en el examen

la palabra escrita como instrumento de ataque: “No estoy por el sistema de esos escritores, que nada tienen que hacer el día que no tienen que atacar”, y sigue con la alusión concreta a Sarmiento: “Aunque usted, Sarmiento, me dedica su *Campaña* con algunos denuestos [...] debo decirle que no son ellos el estímulo reprobado de estas cartas” (CI: 40). De esta manera *neutraliza*<sup>129</sup> el terreno en el cual realizará su análisis, ya que el interés –puesto de manifiesto– se focaliza en el ‘sistema de esos escritores’ y no en la persona de Sarmiento. Por ello, aclara: “Otro, muy general y desapasionado, es el interés que motiva esta publicación. Ni usted ni yo como personas somos bastante asunto para distraer la atención pública” (CI: 40).

Al interés personal, particular y apasionado, que Alberdi había descubierto en los motivos de escritura y publicación de la *Campaña*, y que consideraba el índice de la continuidad de las prácticas combativas en la prensa, las “Cartas” oponen su interés ‘general y desapasionado’ en dicha práctica, más allá de las personas que la detentan: “Quiero hablar de la prensa, de su nuevo rol, de los nuevos deberes que le impone la época nueva que se abre para nuestro país desde la caída de Rosas” (Ibíd.). Para lograr ese cometido, Alberdi se ve obligado –al igual que Sarmiento en la *Campaña*– a construir una perspectiva que le permita legitimar su análisis y fundamentar su crítica.

La perspectiva de Alberdi será la del crítico alto, digno y respetuoso, que se ocupa de escritos y no de personas, cumpliendo funciones educativas o

---

de sus escritos anteriores a la caída de Rosas, voy a servir a los mismos intereses de orden y progreso.” (CIII: 87). Por último, en la cuarta quillotana remarca: “espero que mi crítica seria y respetuosa de su persona y talento, reconozca el ejercicio de un derecho” (CIV: 117). La insistencia con la que Alberdi repasa las cualidades de su crítica no hace más que volverlas *sospechosas* –esto será advertido por Sarmiento y utilizado para su refutación– ya que la necesidad de reforzar de manera explícita las características del rol que se está cumpliendo produce una distancia entre este y el que lo encarna que amenaza con destruir la eficacia de la representación (Cicerón, 1908; Aristóteles, 2007c). Cuando Sarmiento critique en Alberdi su ‘dialéctica saturada de arsénico’ no hará más que acentuar la grieta abierta entre ‘la realidad’ –que para Sarmiento se cifra en la frase ‘Pero, tunante! Estamos en guerra!’– y las pretensiones ideales que animan a aquél. La repetición de las cualidades críticas necesarias para practicar una prensa adecuada a los tiempos de paz demuestran, más que su realidad efectiva, su ‘debilidad prescriptiva’. A la manera de ensalmos, Alberdi enuncia cada uno de los elementos doctrinales que sostenían el credo de su generación y las bases de la república tan esperada: interés general, interés desapasionado, interés de orden y progreso, estudio impersonal, estudio de los escritos y no de las personas, crítica alta, digna, respetuosa. Sin embargo, apenas puede ocultarse en estas repetidas afirmaciones –a los ojos de Sarmiento– que se trata más de *ideales* que de *realidades efectivas*.

<sup>129</sup> La operación de neutralización y el valor otorgado a la neutralidad son típicas del positivismo decimonónico. Esto lo trabajaremos con mayor detenimiento en el párrafo siguiente.

‘demostrativas’<sup>130</sup>. La intención civilizatoria de sus “Cartas” se trasluce en el declarado objetivo de demostrar procedimentalmente que resulta posible practicar una prensa de paz, acorde a la ‘edad de la república’ haciendo un uso constructivo de la palabra en algo que es del dominio público, y que interesa a todos:

Con esta mira de orden y de pacificación, voy a estudiarlo como escritor. No espere de mí sino una crítica alta, digna, respetuosa. Nada tengo que hacer con su persona, sino tributarle respeto. Voy a estudiarlo en sus escritos, en lo que es del dominio de todos (CI: 41).

La publicidad de los escritos se establece aquí como mediadora –y ‘pacificadora’- del comercio personal y directo que Sarmiento había establecido con Alberdi en su Dedicatoria. El llamado a la opinión pública para que oficie de juez<sup>131</sup>, le permite introducir esa instancia tercera capaz de dirimir lo que Sarmiento ha querido instalar en el terreno privado, como una cuestión de índole personal.

---

<sup>130</sup> El género demostrativo, según Cicerón, es aquél mediante el cual el orador da sus primeros pasos en el arte de la retórica, ejercitándose en la práctica de enunciar discursos y de persuadir con ellos al auditorio: “en el citado género demostrativo [‘de entrenamiento’] se trata de un tipo de discurso agradable, fácil, abundante, con frases ingeniosas; es propio de los sofistas, apto más para una parada militar que para un combate, reservado al gimnasio y a la palestra, pero apartado y alejado del foro. Pero, como la elocuencia alimentada en la práctica del mismo coge después ella misma color y fuerza, no ha estado de más hablar de esta especie de primeros pasos del orador” (Cicerón, 1991: 53). Sin embargo, para Cicerón, este género es sólo propedéutico y aunque resulta importante para la formación previa del orador, carece de *realidad* en tanto allí no se padecen las circunstancias verdaderas de lucha experimentadas en la publicidad del foro. El género demostrativo no deja de ser un ejercicio artificial, por lo que el orador adquiere allí una perspectiva falsa de lo que realmente se vive en la lucha forense. La verdadera experiencia del orador se labrará en público, por lo que resulta imprescindible a Cicerón describir con detalle las circunstancias generales que la rodean. En el género demostrativo: “se trata de ejercicios de escuela y de parada; pasemos a la batalla y al combate” (Ibíd.). Alberdi hace uso de la noción de ‘ejercicio’ o de ‘entrenamiento’ que caracteriza al género demostrativo, a la vez que insiste en la importancia civilizatoria que posee la puesta en práctica de una crítica acorde a los debates en tiempos de libertad. Sin embargo, aunque insiste en la importancia de la publicidad, se rehúsa a concebir a la prensa como un campo de batalla y a otorgarle a la escritura funciones ‘bélicas’.

<sup>131</sup> Alberdi, haciendo referencia a la *Campaña* y la poca validez testimonial e histórica de su escrito, sostiene: “¿Cómo ha podido usted creer que el público se componga de necios? [...] ¿Quién sería juez tan inicuo para oír al acusador sin oír a los testigos? [...] Usted es parte acusadora, no testigo imparcial. Su *Campaña* es un libelo de acusación, no un testimonio histórico. Es un arma de guerra, como usted mismo la ha calificado, lanzada en apoyo de la revolución del 11 de septiembre y escrita para prepararla” (CII: 59). La apelación al público como juez autorizado y formado por personas capaces de advertir el engaño y la ‘trampa’ en la *Campaña* parece en este caso una mera formalidad ya que, como veíamos en las *Bases*, Alberdi consideraba que el público en general no estaba educado para evitar la seducción de la prensa facciosa y se dejaba envenenar fácilmente por sus medios agresivos.

Por otra parte, el orden y la estructura otorgados a su exposición –que contrastan de forma evidente con el ‘torbellino formal’<sup>132</sup> de las “Ciento y Una”- pretenden demostrar el método que deberá adoptar la prensa en los tiempos de paz para adecuarse a los principios de los debates en tiempos de libertad. La exposición progresiva, ordenada y más o menos sistemática de los argumentos y los temas está fundamentada en la oposición que va delineando Alberdi en las “Cartas” entre ‘orden de las razones’ y ‘desorden de las pasiones’. Esta oposición a su vez se identifica con la que se establece entre ‘prensa de paz’ y ‘prensa de combate’ –correspondiente a la oposición entre ‘tiempo de despotismo’ y ‘momento republicano’- y que terminará por identificar con la oposición entre su propia persona –representante del orden- y la persona de Sarmiento- representante del desorden.

En el corpus de la polémica, la serie de cartas de Alberdi<sup>133</sup> es la única que admite una descripción de contenidos, ya que aborda en sus diferentes unidades, a la manera de capítulos de un libro, una serie de cuestiones relativamente delimitables. De esa manera se pone en práctica allí–mediante el procedimiento de la ejemplificación- las cualidades de la prensa sobre las cuales las “Cartas” se expiden. Representan el buen empleo de la prensa en tiempos de paz, ya que por sus objetivos, sus medios, su orden y estructura, realizan lo que la nueva política

---

<sup>132</sup> Oportunamente (véase capítulo 3, apartado 2) destacaremos las cualidades formales de las “Ciento y Una”. A esta altura de nuestra exposición, adelantamos brevemente que ostentan, frente al tan pregonado orden de las “Cartas”, un cuidado desorden que impresiona en cuanto a su vivacidad por el uso de numerosos recursos mediante los cuales es posible representar la oralidad en la escritura (mayúsculas, signos de admiración e interrogación, puntos suspensivos, didascalias) y otros tendientes a emular situaciones presenciales (descripción de una escena judicial imaginaria, relatos de recuerdos en forma teatral, utilización de la segunda persona, emulando un diálogo, etc.). Además llama la atención la contrastante mixtura de materiales utilizados para llevar adelante la argumentación (utilización polémica de personajes populares - citas de pensadores europeos, referencias cotidianas de todo tipo - variadas referencias teórico-conceptuales, apelación a la utilización lesiva del lenguaje – razonamientos inductivos e hipotéticos, etc.).

<sup>133</sup> Recordemos que las cuatro cartas de Alberdi –escritas las tres primeras en Quillota, entre enero y febrero de 1853, y la cuarta en Valparaíso- y las cinco cartas de Sarmiento –escritas entre marzo y mayo de 1853, son *sucesivas*, pero no *alternadas*. Esto quiere decir que si bien respetan en cierta medida el formato de una carta (Alberdi encabeza a dos de ellas con el lugar y la fecha, ambos utilizan la segunda persona del singular, en referencia expresa al destinatario) no respetan estrictamente el juego de la *correspondencia*. Se trata, entonces, en el primer cuerpo de cartas de Alberdi, de una contestación a la dedicatoria que Sarmiento realiza en su *Campaña*. En el segundo cuerpo de cartas, las “Ciento y Una”, se trata de una contestación a las de Alberdi; finalmente, el escrito de este último, “Complicidad de la prensa en las guerras civiles de la República Argentina” contesta a las “Ciento y Una” y se expide acerca de la naturaleza del intercambio compartido hasta ese momento.

pide a la prensa: la crítica desapasionada e impersonal. La adecuación y pertinencia de este tipo de prensa a la política del momento –que sólo pide orden, obediencia y paz- se expresa en la forma que adquieren los escritos. Cada unidad de la serie de “Cartas” se ocupa de un tema que el autor presenta al comienzo, insistiendo en su carácter desapasionado y con miras al orden y la pacificación.

La primera carta se expide acerca de la prensa y de su función, confrontando un *modelo combativo*, que sólo se dedica a atacar y destruir, sólo conoce la acción negativa de oponerse al tirano y se guía enteramente por la ética de la desmesura y la gloria personal, con un *modelo pacífico*, adecuado a la vida de la república, a su fundamento en las instituciones y a su olvido de las personalidades notables.

La segunda carta se centra en el análisis y crítica de la *Campaña*, reconociendo en su escritura y publicación intereses específicos de promoción personal a la vez que una fundamental inadecuación entre las funciones que pretendía cumplir en el entorno de Urquiza –como su consejero, discutiendo asuntos de política- y el marco en el que se encontraba –el campo de batalla. En esta carta, Alberdi establece una disyunción fundamental entre la guerra y la política, por lo que el uso de la palabra en la guerra con otras intenciones que no sean meramente instrumentales (transmitir las órdenes del general, informar, inventariar) le parece un verdadero desatino.

La tercera de las “Cartas” se ocupa de las publicaciones de Sarmiento anteriores a la caída de Rosas, evaluando la naturaleza de las mismas. Señala Alberdi: “Las nueve décimas partes son escritos de prensa periódica” (CIII: 90) y como fueron escritas en Chile tienen por interés secundario los problemas políticos de la Argentina. Por otra parte las publicaciones más renombradas de Sarmiento: *Facundo*, *Recuerdos de Provincia* y *Argirópolis*, se presentan allí como la mera aplicación de las ideas y los criterios de la juventud argentina de 1837.

Por último, la cuarta quillotana se vuelve sobre la propia persona de Alberdi, advirtiéndole que si se ha decidido a hablar en nombre propio, no es por un capricho personal, sino porque se considera el representante de las ideas de toda una generación, y como tal se ve en la obligación de defenderlas frente al que

‘tráfico con el calor y el entusiasmo’ en lugar de someterse a los designios de la nueva hora. La demostración llevada a cabo mediante el orden y la adecuación a la forma –el orden de la exposición, la naturaleza ‘analítica’ de los argumentos- se corresponde con el contenido de la segunda operación de Alberdi, que consiste en establecer esos dos modelos de prensa opuestos y contradictorios, adjudicándoles a cada uno, como hemos visto, un escenario y una función específicos.

## **2. d. La palabra ‘fría’ vs. La palabra ‘acalorada’**

Alberdi –llamado a la polémica por la *Campaña* y decidido a demostrar que ha llegado la hora de los debates de libertad- establece una fuerte discontinuidad entre el tiempo del despotismo y la ‘edad de la república’. Para él la victoria de Urquiza sobre Rosas es, finalmente, el acontecimiento que pone en la vía correcta de organización y progreso a la República Argentina, por lo que definitivamente marca una clara línea divisoria entre el ‘antes’ –el desvío despótico de la república, gracias al gobierno de Rosas- y el ‘ahora-después’- el camino correcto gobernado por Urquiza<sup>134</sup>. Al comienzo de las *Bases* sostiene:

La victoria de Monte Caseros por sí sola no coloca a la República Argentina en posesión de cuanto necesita. Ella viene a ponerla en el camino de su organización y progreso, bajo cuyo aspecto considerada, esa victoria es un evento tan grande como la Revolución de Mayo, que destruyó el gobierno colonial español (Alberdi, 1974: 23).

La comparación entre la victoria militar de Urquiza y la Revolución de Mayo<sup>135</sup> convierte a aquella en un acontecimiento que, como ésta, marca un quiebre

---

<sup>134</sup> Recordemos que Sarmiento había utilizado en su *Campaña* la analogía del ‘carro destartado’ de Urquiza, al que le faltaban todas las tuercas y los tornillos y que finalmente se estrelló contra el piso. En el caso de Alberdi, la victoria de Urquiza es responsable de encauzar el destino de la República Argentina poniéndola ‘en el camino de su organización y progreso’.

<sup>135</sup> El establecimiento de una continuidad entre el camino abierto por Urquiza y el abierto por la Revolución de Mayo tenía intenciones legitimadoras en Alberdi, en el sentido de establecer con la tradición una relación de continuidad que posibilitara justificar las acciones presentes. Idéntica pretensión tuvo –según Lettieri (2003)- la elite porteña de la revolución de septiembre de 1852, estableciendo por su parte entre ese evento revolucionario que recusó la autoridad de Urquiza y la revolución de Mayo, la misma ‘continuidad legitimadora’. Esta contemporánea adjudicación de un antecedente legitimador a acontecimientos que representaban posiciones contrapuestas frente a la nueva coyuntura, pone en evidencia el valor que posee la operación historiográfica –la narración del pasado- para la vida política –la legitimación del presente. Lettieri, retomando a Raymond

temporal y político, es decir, que distingue claramente lo anterior al acontecimiento, o 'lo viejo' y lo posterior a este o 'lo nuevo'. Además, el establecimiento de una continuidad entre ellos sugiere que ese quiebre es más bien interpretado como un retorno a la vía que había sido obstruida por el despotismo que como un nuevo comienzo. Efectivamente, la victoria de Urquiza 'encamina' lo que el despotismo de Rosas había desviado. Vuelve a encauzar la marcha providencial de la república por la senda de la organización que por muchos años le había sido sustraída (Halperín Donghi, 2004: 28).

La política desviada de Rosas había requerido durante largos años la 'batalla de la pluma', es decir, el auxilio de la prensa de combate para darle pelea en el foro de la opinión pública. De esta manera se luchaba por volver a tomar el camino del orden y el desarrollo de la república, tan esperado por todos, usando la palabra como arma de combate. Pero caído Rosas, y encaminada la República Argentina nuevamente hacia su organización, la prensa tenía forzosamente que modificarse, acompañando así a la nueva política institucional. Por eso, advierte Alberdi:

en paz la República con todo el mundo, ¿se ocuparía hoy la prensa de lo mismo que se ocupó durante los últimos quince años? [...] El escritor liberal que repitiese hoy el tono, los medios, los tópicos que empleaba en tiempo de Rosas, se llevaría chasco, quedaría aislado y sólo escribiría para no ser leído (CI: 42).

La victoria de Urquiza establece un claro deslinde entre el antiguo panorama de la barbarie y el nuevo panorama de la organización de la república, por lo que la prensa deberá atenerse a ese indiscutible estado de cosas y respetar las nuevas reglas que se le imponen. Deberá, en primer lugar, usar la palabra como una herramienta constructiva, y no como un arma de destrucción. Para eso será necesario –según vimos– un arduo programa de educación mediante el trato

---

Williams y a Eric Hobsbawm, señala: “La invención de tradiciones permite establecer algún tipo de relación simbólica entre el pasado y el presente, con objeto de legitimar a un grupo, un conjunto de valores e ideas, o una política determinada, presentándolos como una continuidad de alguna gesta prestigiosa del pasado. [...] otro de los mecanismos aplicados para legitimarse consistió, justamente, en tratar de inventar una tradición, esforzándose por establecer una continuidad simbólica entre la revolución de septiembre y la mítica Revolución de Mayo de 1810. Esta operación no constituía una novedad en el Río de la Plata. Varios autores han señalado el empeño observado en regímenes liderados por actores tan disímiles como Bernardino Rivadavia y Juan Manuel de Rosas para presentarse como continuadores del proyecto de Mayo, lo que demuestra que la apropiación de este vínculo parece haber desempeñado un papel esencial en la atribución de legitimidad al régimen político bonaerense en el siglo XIX” (Lettieri, 2003: 101/102).



industrioso con las cosas y no mediante el trato corruptor con los hombres, gracias a lo cual será posible realizar el pasaje desde la república posible a la república verdadera (Alberdi, 1974: 75-80). “Ocupados largos años en destruir, es menester aprender a edificar. Destruir es fácil, no requiere estudio; todo el mundo sabe destruir en política como en arquitectura. Edificar es obra de arte, que requiere aprendizaje” (CI: 43).

El arte de la construcción está estrechamente ligado, por una parte, al aspecto intelectual o cognitivo que deberá acompañar la reforma material: se refiere al carácter *positivo* que deberá adquirir la nueva filosofía en oposición al carácter *negativo* que tenía la filosofía metafísica o ‘teórica’, según palabras de Alberdi anterior. Este carácter corresponde a una de las acepciones de la palabra ‘positivo’<sup>136</sup> distinguidas por Augusto Comte, quien señala que: “indica una de las eminentes

---

<sup>136</sup> Comte distingue en su *Discurso sobre el Espíritu Positivo* (1844) seis acepciones de la palabra ‘positivo’ que caracterizan a la nueva filosofía y a la vez la oponen a la filosofía anterior, considerada por él ‘perimida’. Estas acepciones se construyen según una tópica conceptual basada en oposiciones polémicas, por cuanto lo positivo será lo real opuesto a lo quimérico; lo útil a lo ocioso; la certidumbre a la indecisión; lo preciso a lo vago; lo positivo a lo negativo y lo relativo a lo absoluto. Este procedimiento de construcción polémica de sentido de la palabra positivo será olvidado por la tradición positivista, transformando los términos ‘nuevos’ o ‘positivos’ (afirmados en contra de la tradición filosófica) en categorías absolutas. En el siglo XX la construcción polémica de nociones se ve incentivada, en el ámbito de la epistemología, por Gastón Bachelard (1973, 1999) y en el ámbito de los estudios jurídicos e histórico-políticos por Carl Schmitt, sobre todo en *El concepto de lo político* (1984: 27-29). Véase, además, Schmitt, 2010: 91-124. El primero concibe al conocimiento científico como el resultado del trabajo de una *razón polémica*, que construye sus herramientas conceptuales en oposición a otras, a las que excluye y contra las que se revuelve. El segundo, por su parte, reconoce en los términos y expresiones políticas un sentido polémico específico, en cuanto representan una operación concreta de diferenciación que produce inclusiones y exclusiones. Observa Schmitt: “Términos como estado, república, sociedad, clase y otros [...] son incomprensibles si no se sabe quién en concreto será atacado, negado y enfrentado a través de esos mismos términos. El carácter polémico domina sobre todo el empleo lingüístico del propio término ‘político’, ya sea porque se califique al adversario como ‘no político’ [...] o, en cambio, porque se lo quiera denunciar y descalificar por ‘político’ con el fin de plantearnos después a nosotros mismos como ‘no políticos’” (Schmitt, 1984: 27/28). En una nota al pie continúa: “También aquí son posibles numerosos modos y grados del carácter polémico, si bien permanece fácilmente reconocible el elemento sustancialmente polémico de la construcción terminológica y conceptual política. Cuestiones terminológicas se transforman de ese modo en problemas de alta política: un término, una expresión pueden ser simultáneamente reflejo, señal, signo de reconocimiento y arma de una contraposición hostil” (*Ibíd.* 27n). La polémica que estamos analizando resulta demostrativa de la práctica viva de construcción concreta y polémica de las nociones mediante las cuales se interpreta y se da sentido a la vida política, por cuanto se establecen y modifican diferentes concepciones –acerca del saber, de la prensa, de lo que debe ser un hombre de estado, del ideal de ciudadanía, etc.- teniendo presentes las sostenidas por el antagonista concreto. Pero al mismo tiempo es demostrativa de la reflexión que existía en torno a la cualidad polémica de los términos, ya que tanto Alberdi –para censurar algunas- como Sarmiento –para practicar otras- reconocían las diversas funciones que los mismos podían cumplir: reflejo, señal, signo de reconocimiento y arma de una contraposición hostil, señaladas por Schmitt.

propiedades de la verdadera filosofía moderna, mostrándola especialmente destinada, por su naturaleza, no a destruir sino a *organizar*” (Comte, 1982: 91).

Por otra parte, el aspecto constructivo de la política –y, por lo tanto, de la prensa que la acompaña- se refiere al desarrollo de las habilidades prácticas de los hombres que habitan la república, necesario para el progreso de la industria y del comercio, que Alberdi coloca entre los mayores desafíos de la reforma espiritual necesaria para la nueva etapa que se vive.

El habitante de la prensa deberá comportarse, de acuerdo con este nuevo panorama, como un obrero y no como un maestro. Aunque “la nueva posición del obrero de la prensa es penosa y difícil como en todo aprendizaje, como en todo camino nuevo y desconocido” (CI: 43) deberá trabajar en su desarrollo, si pretende ser leído. En adelante oficiará de mediador entre el mundo de las leyes y el público, transcribiendo debates parlamentarios, comentando las nuevas disposiciones, instando a la observancia de las leyes para el mantenimiento del orden, etc. pero cuidándose muy bien de expedirse en contra de la autoridad establecida generando situaciones de confusión y llamando a la desobediencia, por un lado, y de usar los medios de la prensa para ejercer sobre la opinión pública el influjo corruptor de la palabra acalorada.

Mediante estas prescripciones Alberdi está tomando una posición clara respecto al debatido problema de la libertad de prensa que ocupó a la mayoría de los intelectuales del siglo XIX. La nueva prensa será libre, pero a condición de obedecer y respetar el marco legal establecido por la Constitución. De esa manera se insta a hacer un uso regulado de la palabra pública, que gracias a ello no podrá rebasar los límites impuestos por el propio marco en el que cumple funciones estrictamente informativas y referenciales al servicio del orden establecido.

Según los requisitos del modelo de la prensa de paz, esta, además de estar obligada a hacer uso de la palabra con objetivos constructivos en el marco de la Constitución, deberá expresarse en un lenguaje neutro, frío, desapasionado e impersonal, cuidándose así de contaminarse con la parcialidad, el calor, la pasión y los personalismos del uso demagógico del lenguaje, característico de la prensa facciosa o prensa de combate. De esta manera se presenta una distinción entre ‘buena forma’ y ‘mala forma’ de hacer política. La primera no tiene en cuenta la

pasión y la descarta de la vida pública, manteniendo así una distancia entendida como ‘saludable’ en términos de objetividad y neutralidad. Pero, al mismo tiempo, produce un velamiento de las relaciones de poder, naturalizando la relación mando-obediencia y obturando el desarrollo del ‘saber de artificio’ que veíamos desplegado en Sarmiento.

La contraposición entre ‘cálculo frío’ y ‘acción apasionada’ vertebró las “Cartas” y ordena las prácticas de los contendientes a uno u otro término de la misma<sup>137</sup>. Según advertimos, Alberdi fomenta la imagen de crítico frío e impersonal a cada momento, reforzando de esa manera la pintura de una prensa adecuada al momento institucional que vive la República Argentina y

---

<sup>137</sup> La interpretación de la polémica entre Sarmiento y Alberdi que la concibe como el combate de dos representantes de esquemas ideológico-políticos contrapuestos se deriva, a nuestro entender, del esquema opositivo trazado por Alberdi. Este esquema de opuestos marcó generalmente el camino de las lecturas que tuvo la polémica a lo largo del siglo XX (Sáenz Hayes, 1926; Rojas, 1945; Palcos, 1929; Gálvez, 1952; Zorraquín Becú, 1945; Canal Feijóo, 1955 y 1961; Shumway, 1991) preocupadas por el contenido de lo que allí se discutía y por las facciones allí representadas –y que reproducían, según su perspectiva, en el ámbito de la escritura la división real del país luego de la revolución de septiembre de 1852. El análisis de Canal Feijóo es ilustrativo del influjo del esquema de opuestos trazado por Alberdi: “Como los contemporáneos, su posteridad se ha creído llamada a pronunciar un fallo sobre aquel antagonismo tomándolo, circunscribiéndolo, en el momento del choque de las ‘Quillotanas’ y las ‘Ciento y una’. Pero cuando no llevaron al juicio compromisos de conciencia o pasiones banderizas, lo gravaron de espíritu académico. En ningún caso se mostró comprender que allí andaban en juego dos puntos de vista psicológicos, dos modos de sensibilidad social, dos puntos de vista filosóficos, dos concepciones metódicas, dos formas de ambición política.” (1955: 374) Gracias al supuesto de la dualidad, realiza un extenso análisis de la polémica que nos ocupa, en base al siguiente esquema de oposiciones: \*Objetivismo vs. Personalismo; \*Peculiar Realismo vs. Peculiar Nominalismo; \*Espíritu unitarista vs. Espíritu federalista; \*Espíritu totalista vs. Espíritu pluralista; \*Positivismo vs. Romanticismo; \*Dogma del sistema vs. Dogma del entusiasmo; \*‘Tipos’ vs. ‘Personas’; \*‘Forma’ vs. ‘materia’; \*Doctrina en un libro vs. Doctrina en una persona. Este esquema, si bien no está formalizado tal como lo presentamos, se desprende de manera transparente de la argumentación de Canal Feijóo y funciona de un modo bastante típico: el primer término de cada oposición estaría representado por la perspectiva de Alberdi, el segundo por la de Sarmiento. Si formamos un conjunto con el primer término de cada oposición, tendríamos la caracterización completa del ‘sistema alberdiano’. Un Alberdi objetivista, partidario de un tipo de realismo político, animado por un espíritu unitarista y totalista, acorde a su dogma del sistema. A su vez se revelaría su opción por los ‘tipos’ y las ‘formas’, y por lo tanto su apoyo a un tipo de doctrina sostenida por una axiomática universal susceptible de ponerse a prueba en el espacio público, adoptando la forma de una escritura dada a la discusión, bajo la forma de libro. Se podría caracterizar a esta posición de modo general con el mote de ‘positivismo’. Como contrapartida, formando un conjunto con los términos restantes, tendríamos la caracterización de lo que, en este caso, no podríamos llamar ‘sistema sarmientino’, ya que el espíritu de sistema está ubicado en el conjunto contrapuesto. Así, siguiendo esta lógica, tendríamos que hablar en este caso de la caracterización de una *singularidad temperamental* en Sarmiento. Esta singularidad, marcada por un fuerte personalismo, de carácter nominalista, animada por un espíritu federalista y pluralista, pone el acento en la persona más que en los ‘tipos’ y en la materia más que en la forma. El título que englobaría esta posición sería el de ‘romanticismo’.

bosquejando por contraste la imagen de Sarmiento, viejo habitante de la prensa de combate, desmedido, pasional y ‘vendedor de entusiasmos’.

Alberdi lleva adelante –sobre todo en su última carta- una crítica muy poderosa al lenguaje de la prensa de combate, oponiéndolo al de otras actividades *productivas* como la abogacía por él ejercida en el foro chileno o la escritura de textos sistemáticos: “Tengo medios de servir a la patria menos sujetos a la calumnia, y miras muy serias en mis escritos para dar a la calumnia un pretexto para mancharlos” (CIV: 122). De esta manera establece una distinción –que se revelará terminante- entre la prensa sin más, identificada en su totalidad con lo cambiante, accidental y apasionado de la opinión infundada<sup>138</sup> y la ciencia productiva, o *techné*, fundamentada en los hechos del mundo: “Cuando yo me decida a servir a la patria en un empleo, contestaré a la prensa con hechos y no usaré otro lenguaje” (CIV: 121).

Al ‘lenguaje de los hombres’ que busca incidir en las pasiones de los otros para ganar adeptos, para persuadir a cualquier precio, apelando a los medios necesarios para lograr ese fin –opiniones adecuadas a cada caso, figuras de estilo, figuras de la agresión, etc.- opone Alberdi el ‘lenguaje de los hechos’, positivo, neutro, productivo y carente –por lo menos a nivel prescriptivo- de voluntad de poder. De esta manera sus prescripciones coinciden con el efectivo aprecio que los norteamericanos demuestran hacia el relato de los hechos en el medio de la prensa, en detrimento del que le prodigan a la emisión de opiniones por parte de

---

<sup>138</sup> En el artículo “Opinión Pública: Argentina-Río de la Plata” Goldman y Pasino remarcen que Alberdi retoma la diferencia sostenida por Echeverría entre razón pública y opiniones: “Así, si bien la fórmula alberdiana busca la combinación armónica de la individualidad con la generalidad, del localismo con la nación, y de la libertad con la asociación, sólo restituye a la opinión pública su fuerza integradora en el seno de la elite (razón pública), excluyendo a los sectores populares cuyas opiniones carecen aún de la racionalidad necesaria para ser integradas” (Goldman, Pasino, 2009: 1007). La oposición entre ‘razón’ y ‘opinión’ en Alberdi reedita de alguna manera la clásica oposición platónica entre ‘episteme’ y ‘doxa’, en cuanto la primera representa el saber de los fundamentos y la segunda el mero opinar, que por desconocer aquéllos divaga sin rumbo fijo. Heidegger, comentado la sentencia puesta por Platón a la entrada de su Academia: “Nadie que no haya comprendido lo matemático debe tener entrada aquí”, indica: “Esta sentencia no significa tan sólo, ni en primer término, que uno deba estar instruido en la materia ‘geometría’, sino que debe comprender que el saber de los presupuestos básicos de todo saber y la actitud apoyada en tal saber, son la condición fundamental para el poder saber y el saber correctos. Un saber que no pone a sabiendas su fundamento, limitándose en él, no es un saber sino sólo un opinar” (Heidegger: 1964: 64). Los fundamentos para Alberdi son Constitucionales, es decir, legales. Sólo a partir de ellos y gracias a los límites por ellos demarcados, es posible hacer un uso válido de la razón, en tanto esta podrá sostenerse en un suelo firme y no regirse por los vaivenes caprichosos de las opiniones infundadas.

los escasos publicistas que allí escriben. Señala Tocqueville: “las opiniones personales expresadas por los periodistas no son, por decirlo así, de ningún peso ante los ojos de los lectores. Lo que ellos buscan en los periódicos, es el conocimiento de los hechos” (Tocqueville, 2005: 203).

El apego de Alberdi por el imperio de los hechos –sostenido en el “dogma fundamental de la invariabilidad de las leyes naturales” (Comte, 1982: 59)- es correlativo a su desprecio por la mutación de las opiniones que se observa en la prensa periódica y que genera la serie infinita de discusiones allí publicadas. La prensa como “el viento de la opinión, de que es eco, anda toda la rosa náutica en el espacio de un quinquenio” (CIV: 124) porque se halla fundada en los caprichos de la voluntad que sumergen al cosmos humano en una corriente infinita y centrífuga de opiniones encontradas. Las discusiones que estas opiniones cambiantes generan nunca cesarán a menos que sean reguladas por un marco que las contenga<sup>139</sup> y limite. En ausencia de ese marco y abandonada a sí misma, la prensa no hace más que desarrollar el gusto por la ‘batalla interminable de la pluma’ y los honores que esta conlleva.

Para Alberdi es evidente que los hábitos que genera la prensa periódica son contrarios a la vida pacífica y ordenada que él imagina para los ciudadanos de una república obediente respecto de las leyes que la rigen, ya que seducen la parte más baja de los seres humanos, responsable de las divisiones inconciliables entre facciones políticas encontradas. La cuestión de la seducción de la opinión pública por el uso demagógico del lenguaje en el ámbito de la prensa es abordada por Alberdi según los tópicos disponibles en los debates de la época, que no dejaban de subrayar el riesgo proveniente de la publicidad y circulación irrestricta de los

---

<sup>139</sup> Con respecto a la necesidad de ponerle un coto o límite a las discusiones infinitas suscitadas en el marco de la filosofía especulativa o ‘estadio metafísico’, a causa de la falta de claridad de los principios filosóficos por ella sustentados, plantea Comte: “La lógica especulativa había consistido hasta entonces en razonar, de una manera más o menos sutil, sobre principios confusos, que careciendo de toda prueba suficiente, suscitaban siempre debates sin fin. En lo sucesivo la lógica reconoce como *regla fundamental* que toda proposición que no es estrictamente reducible al simple enunciado de un hecho, particular o general, no puede tener ningún sentido real e inteligible” (Comte, 1982: 53/54). Luego, cuando enumera y caracteriza las distintas acepciones de la palabra positivo, aclara: “Según un tercer significado usual, esta afortunada expresión se emplea con frecuencia para designar la oposición entre la certidumbre y la indecisión; indica así la actitud característica de tal filosofía para constituir espontáneamente la armonía lógica en el individuo y la comunión espiritual en la especie entera, en lugar de esas dudas indefinidas y de esos debates interminables que debía suscitar el antiguo régimen mental” (*Ídem.*: 90)

escritos de la prensa en un medio aún no *educado* para distinguir las *verdaderas ideas* que podían transmitirse mediante esos escritos, del *uso demagógico* que de ellos se hacía para influir en el ánimo apenas instruido del ‘gran número’.

La realidad política norteamericana a este respecto –que practicaba una libertad de prensa irrestricta-, si bien es un ejemplo a imitar para Alberdi, está bastante alejada de la de los pueblos sudamericanos. Para crear esa realidad acorde a una ‘república verdadera’ resulta necesario establecer las condiciones de esa libertad de prensa mediante la educación. Hasta ese entonces resulta imprescindible extirpar preventivamente del ámbito de la prensa los usos corruptores del lenguaje, ya que estos no civilizan ni dulcifican –según sostiene Constant– sino todo lo contrario. En definitiva, para Alberdi, la única ‘dulcificadora’ será la industria y el único pacificador será el comercio, por lo que si la relación entre los hombres no está mediada por el mundo objetivo, la tendencia será siempre a imponer la propia perspectiva sobre la del otro, generando así injustas y violentas disputas de poder.

El uso del lenguaje basado en el calor<sup>140</sup> y el entusiasmo es duramente criticado por Alberdi: no tiene límites ni medida, ni en sí mismo, ya que corrompe al que hace uso de él, convirtiéndolo en víctima de su veneno, ni con respecto a los demás, ya que orienta su eficacia a la parte irascible del alma, produciendo así la liberación de la concupiscible y el dominio de los apetitos por sobre la razón. En la prensa, *inflamar* la palabra, *acalararla* significa perturbar su función referencial e informativa, transformándola en un ejercicio de poder sugestivo y de influencia personal que corrompe su ‘*naturaleza*’ y la de los que participan en la relación por ella instaurada.

Como sostiene Alberdi, dirigiéndose a Sarmiento: “En más de un lugar me ha supuesto usted gobernado por un cálculo frío. Al que no grita frenético, al que raciocina, lo supone usted insensible. No trafico yo con calor, no vendo

---

<sup>140</sup> Platón en el *Gorgias* hace pronunciar a Calicles un discurso que representará un hito en el diálogo. Por su boca descubrimos que Sócrates había estado emulando en la forma al arte de la retórica, ejemplificando con su procedimiento lo que critica con sus palabras. Este descubrimiento de Calicles le permitirá ver en la sobre-actuación socrática su propia imagen negativizada, es decir, le hará padecer en carne propia los ‘males’ que el arte que practica –la retórica– provoca: “Me parece, Sócrates, que en las conversaciones te comportas fogosamente, como un verdadero orador popular” [...] “diciendo que buscas la verdad llevas a extremos enojosos y propios de un orador demagógico la conversación” (*Gorg.*, 482c-e). La representación socrática permitirá demostrar ejemplificadoramente los nefastos efectos que tiene la retórica en la vida común.

entusiasmo” (CIV: 123). El ‘cálculo frío’ criticado por Sarmiento como síntoma de obediencia ciega<sup>141</sup> y de acción desapasionada se presenta desde la perspectiva de Alberdi como el remedio más eficaz contra la corrupción del lenguaje, de la que resulta la corrupción de los espíritus.

Alberdi avanza así por el camino de la crítica a la técnica retórica con argumentos muy similares a los esgrimidos por Locke a fines del siglo XVII en el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Locke considera imprescindible realizar un análisis minucioso de la relación entre las ideas y el modo en que estas encuentran expresión mediante las palabras: en el uso incorrecto de estas últimas se localiza la fuente del error y del engaño (Locke, 1956: 428). El arte de las disputaciones –el modo de práctica intelectual más extendido en la época, producto de la larga tradición iniciada por las universidades medievales<sup>142</sup>– es para él uno de los mayores responsables de la oscuridad con la que la palabra se relaciona con las ideas, ya que tiene como objetivo la fama del orador más que la búsqueda de la verdad y se sostiene más en el sonido de las palabras que están de moda que en las ideas que con ellas se expresan:

Los hombres verían con frecuencia que, en esas opiniones petulantes de que están henchidos, es bien poca, o posiblemente ninguna, la pitanza de razón y de verdad mezcladas en ellas, con tal de que miraran más allá de los sonidos que están de moda, y observaran qué ideas están comprendidas, y cuáles no, bajo esas palabras con que se hallan armados de pies a cabeza, y con las cuales tan confiadamente debaten (Locke, 1956: 429)

---

<sup>141</sup> Como veremos más adelante con mayor detenimiento, Sarmiento extrae material de la conducta fría y desapasionada ostentada por Alberdi en sus “Cartas” para elaborar las numerosas figuras de la agresión utilizadas en sus “Ciento y Una”.

<sup>142</sup> La práctica de la disputa era uno de los medios de formación más célebres en las universidades medievales, heredera del género demostrativo o de entrenamiento al que aludía Cicerón en *El orador* (1991). El otro medio de formación era la lección. Barthes (1970: 23-40) señala las características de ambos: La *lección* consiste en la lectura y explicación de un texto fijo (Aristóteles, la Biblia) y “la *disputa* es una ceremonia, una justa dialéctica, ejecutada bajo la presidencia de un maestro; después de varias jornadas, el maestro determina la solución. Se trata, en su conjunto, de una cultura deportiva: se forman atletas de la palabra; la palabra es objeto de un prestigio y de un poder reglamentados, la agresividad está codificada” (Barthes, 1970: 25). Acerca de los medios de formación en las universidades medievales y la relación entre filosofía y retórica en la Universidad de Oxford (y su acento en el *Quadrivium*: Aritmética, Geometría, Astronomía y Música) y en la Universidad de París (y su acento en el *Trivium*: Gramática, Retórica y Dialéctica) véase Bhéhier (1944: 583-639) y Gilson (1965: 367-385).

La referencia a los ‘sonidos’ alude a lo superficial de la expresión del discurso, más que lo sustancial del mismo, es decir, a la forma en que este es pronunciado por la voz del orador, más que a las ideas allí contenidas y transmitidas. Locke advierte que al mirar ‘más allá de los sonidos que están de moda’ los hombres podrían descubrir la vacuidad de sus palabras, en tanto no corresponden a ideas claras acerca de las cosas sino que sólo buscan agradar y halagar los oídos de otros hombres.

La importancia de su estudio<sup>143</sup> sobre el uso de las palabras y la necesidad de determinar cuidadosamente los abusos más comunes en que los hombres incurren al hacer uso de ellas para transmitir ideas, se relaciona con la opacidad que se interpone entre el entendimiento y el mundo cuando las ideas son formuladas por ellas:

las palabras se interponen tanto entre nuestro entendimiento y esa verdad que quisiera contemplar y aprehender, que, a semejanza del medio que atraviesan los objetos visibles, no sin frecuencia su desorden y oscuridad interponen una neblina ante nuestros ojos, desvirtuando así nuestro entendimiento (Locke, 1956:482)

La neblina interpuesta por las palabras si bien es un obstáculo imposible de eliminar por entero, sí es factible de limitarla al máximo, pero la primera medida consiste en reconocer esa dificultad y reflexionar sobre ella. La intención de Locke es justamente servir a ese fin: “Puedo creer que he prestado algún servicio a la verdad, a la concordia y a los estudios, si, al extenderme sobre este asunto, logro que los hombres reflexionen sobre el uso que hacen del lenguaje” (Locke, 1956: 428). Si los hombres sospechan que, tal como le sucede a otros, pueden estar cometiendo abusos con las palabras que utilizan tanto por escrito como cuando pronuncian sus discursos y que -aunque estas provengan de una fuente autorizada- pueden llegar a tener poca significación, tendrán que habituarse a ser

---

<sup>143</sup> Locke, en el párrafo 21, titulado “Por qué esta imperfección se pone en cuenta de las palabras”, del Cap. IX, “De la imperfección de las palabras”, aclara: “cuando inicié este tratado acerca del entendimiento, y durante bastante tiempo después, no tenía la menor idea de que iba a ser necesario entrar en alguna consideración acerca de las palabras. [...] descubrí que había una conexión tan estrecha con las palabras [y el conocimiento] que, si no se notaba cuidadosamente su fuerza y su manera de significar, muy poco sería lo que podría decirse con claridad y precisión acerca del conocimiento, el cual, como se refiere a la verdad, tenía que ver constantemente con las proposiciones” (Locke, 1956: 482).



críticos respecto de este uso y permitir el examen que los otros puedan hacer de él (*Ibíd.*).

Pero esta actitud crítica y reflexiva frente al uso de la palabra que requiere un examen detenido y calmado, no es la más extendida entre los hombres, según reconoce Locke. Más bien pertenece a un rasgo que estos deben desarrollar en contra de sus inclinaciones a dejarse seducir y engañar por los melifluos sonidos de las palabras y por el uso que de ellos hace el arte de la retórica.

El hombre cuida muy poco el adelanto y conservación de la verdad<sup>144</sup>, por lo que siempre le resulta más sencillo entregarse a los encantos de las ensoñaciones y las fantasías. Este rasgo se hace muy notorio, continúa Locke, por el crédito que en las sociedades tiene el arte retórico, experto en construir artificios para mantener a los hombres en el engaño y el error:

Únicamente una cosa no puedo menos de observar, y es lo poco que se cuidan y se interesan los hombres por la conservación y el adelanto de la verdad y del conocimiento, puesto que son las artes de la falacia las preferidas y las protegidas. Resulta evidente hasta qué punto los hombres aman el engaño y ser engañados, ya que la retórica, ese poderosos instrumento del error y del engaño, cuenta con sus profesores acreditados, es materia de pública enseñanza y siempre se la ha tenido en gran reputación, y no dudo que se estime en mucha osadía, ya no en brutalidad, el que yo haya afirmado cuanto he dicho en su contra. (Locke, 1956: 503)

---

<sup>144</sup> Schmitt en su artículo “Interpretación europea de Donoso Cortés” (Schmitt, 2001a: 227-243) indica, haciendo referencia a la tendencia de los hombres a aferrarse a la sensación de seguridad más que tender a la búsqueda de la verdad o la realidad, lo siguiente: “Cien años nos separan de esa época [la Revolución de 1848]. A lo largo de ese intervalo secular, la humanidad europea se ha afanado con denuedo por olvidar los terrores de 1848 y eliminarlos de su conciencia. No le fue difícil. La prosperidad económica, el progreso técnico y un positivismo seguro de sí mismo se aunaron, provocando una larga y profunda amnesia. Tal vez ni siquiera habrían sido precisos tantos factores. Generalmente los hombres no suelen buscar ni la verdad ni la realidad, sino tan sólo la sensación de hallarse seguros. Tan pronto como el peligro y el miedo inmediato han pasado, suelen conformarse con cualquier sofisma o banalidad, e incluso cualquier farsa es acogida con agrado con tal que distraiga del terrible recuerdo. Sobre todo las intuiciones bruscas y fulminantes, que sólo se tienen en los momentos de peligro agudo, resultan entonces en extremo molestas y son desplazadas de la memoria, pues estorban el velo que cubre los terrores y oculta el abismo” (Schmitt, 2001a: 228/229). Este ‘velo’ entre la conciencia y el abismo se transforma en objeto de análisis de Freud y de Lacan a lo largo de sus obras, ya que en las diferentes psicopatologías se explicita su estructura y su función. Lo que en la dinámica psíquica corriente se ‘oculta’ en forma de psicopatologías de la vida cotidiana (sueños, chistes, *lapsus linguae*, actos fallidos) en las psicopatologías se evidencia como síntomas de la enfermedad. Estos son los velos –fallidos– que ha construido el aparato psíquico para intermediar entre ‘los terrores del abismo’ y el yo conciente, especialmente refractario a los mismos.

Las ‘artes de la falacia’, como las llama el filósofo inglés, sustentan su eficacia en la sugestionabilidad de los hombres, apuntando a movilizar sus pasiones más que intentando convencer a la razón. Por eso cuentan con un importante crédito en la sociedad, frente al cual el filósofo inglés se ve en la necesidad de excusar su detracción. El uso *acalorado* de la palabra cumple una importante función en el marco de la relación de engaño que estas artes propician, ya que sugestionan tanto con el ‘cuerpo’ del pensamiento –su expresión– como con el ‘alma’ del mismo<sup>145</sup>.

El cuerpo del pensamiento en el ámbito de la prensa, ataviado con ropas extravagantes y llamativas, busca excitar la curiosidad del público, acentuando así una de las tres modalidades de persuasión distinguidas por Aristóteles en su *Retórica*<sup>146</sup>, la que refiere al que recibe el discurso emitido o lee el escrito publicado. Por su parte, el ‘alma’ del pensamiento pone el acento en la modalidad persuasiva que refiere al enunciador del discurso –el talante o *auctoritas*– por lo que busca convencer al lector apelando a su propia reputación y desestimando así la importancia del referente, de aquello acerca de lo que se habla. El mecanismo por el cual la palabra acalorada persuade, entonces, omite la tercera prueba de persuasión –la más importante para Alberdi– que refiere al contenido o los hechos sobre los que la prensa debería informar.

El acento en la expresión –que busca llamar la atención de los lectores– y en la enunciación –que se sostiene por el periodista digno de crédito o que lo busca– da como resultado un tipo de comunicación sospechosa, a la que no le interesa expedirse sobre algo en el mundo sino sumar adhesiones y provocar rechazos. Evidentemente, e identificada con este funcionamiento, la palabra de la prensa de combate cumple una función seductora para Alberdi inaceptable<sup>147</sup>.

---

<sup>145</sup> La analogía que explica la relación entre contenido y forma del pensamiento usando como *foro* la relación entre alma y cuerpo es antigua y fue empleada en numerosas oportunidades por Platón para explicar la relación entre Filosofía y Retórica. Tocqueville aprovecha esta analogía cuando analiza la imposibilidad de aplicar a la dinámica de la prensa la lógica de la justicia ordinaria: “La expresión es la forma exterior y, si puedo expresarme así, el cuerpo del pensamiento; pero no es el pensamiento mismo. Nuestros tribunales detienen el cuerpo, pero el alma se les escapa y se desliza sutilmente entre sus manos” (Tocqueville, 2005: 198)

<sup>146</sup> Véase parágrafo 1. c. de este capítulo.

<sup>147</sup> El fluido intercambio intelectual decimonónico, según veremos con más detenimiento en el Capítulo 4, tenía a la oralidad y al montaje escénico que la rodeaba como matriz. La cuestión de los ‘usos de la palabra’ y la del ‘calor’ o el ‘frío’ de la misma, conectan directamente la escena de la escritura sobre la cual está asentada la prensa periódica con la escena de la voz sobre la que

Reeditando entonces la vieja disputa entre filosofía y retórica, Alberdi acusa a Sarmiento de apelar, con sus escritos, a la seducción de las pasiones –y al mismo tiempo prestigiarse como futuro hombre de Estado- en lugar de tratar de convencer a la razón, en cuestiones que necesitan la frialdad y el cálculo tranquilo, y no la exasperación y la incitación al desorden.

La seducción que provoca la retórica (el abuso del lenguaje basado en el ‘calor’ y el ‘entusiasmo’) en los hombres es justamente el resultado no deseado de la acción de la prensa que Alberdi está criticando en Sarmiento. El uso de ciertas expresiones desmedidas “lo único que pica y estimula la curiosidad inculta y grosera” (Alberdi, 1974:76) tiene que ser definitivamente desterrado del ámbito de la política, y esto sólo se logrará limitando prescriptivamente su aparición o - como lo hace Alberdi- presentando un modelo superador de prensa, al servicio de las instituciones de gobierno y articulada según la lógica de la adecuación palabra-cosa.

## **2. e. Entusiasmo, demagogia y seducción**

Como hemos sostenido más arriba, la estrategia de Alberdi en las “Cartas” consiste en subrayar constantemente la doble cualidad que da validez a sus asertos: por una parte, como su objetivo principal es la pacificación de la República, procede tranquila y analíticamente a deslindar momentos, escenarios y modalidades de la prensa que arrojan como resultado la prescripción específica de las prácticas que le corresponden a la etapa de la ‘república posible’. Por otra parte, haciendo uso de su derecho a la crítica, procede de manera ‘fría, impersonal y desapasionada’, demostrando que es posible desligar al lenguaje de aquellos ‘elementos’ –la expresión encendida, el talante- que lo corrompen.

Efectivamente, como “en la paz, en la era de la organización en que entra el país, se trata ya no de personas sino de instituciones, se trata de Constitución, de leyes orgánicas” (CI: 43), el lenguaje de la prensa deberá ceder sus antiguas costumbres y convertirse al nuevo credo institucional. Deberá dejar atrás las prácticas seductoras que buscan inflamar el espíritu del pueblo y a la vez

---

descansaban aún la mayoría de los intercambios intelectuales decimonónicos: discursos en las asambleas, debates parlamentarios, conversaciones, charlas en los salones, etc.

engrandecer el talante personal del publicista, porque dichas prácticas –además de generar divisiones inconciliables- son básicamente contradictorias con los cánones impuestos por la impersonalidad formalista de la ley.

La prensa de combate, que no ha estudiado ni necesitado estudiar estas cosas en tiempos de tiranía, se presenta enana delante de estos deberes. Sus orgullosos servidores tienen que ceder los puestos, en que descollaban cuando se trataba de atacar y destruir, y su amor propio empieza a sentirse mal. Ya no hay ruido, gloria, ni laureles para el combatiente; empieza para él el olvido ingrato que es inherente a la república. (CI: 43/44)

El heroísmo guerrero que anima a los combatientes de la prensa encendida es para Alberdi una cosa del pasado, un resabio nostálgico de modelos republicanos antiguos<sup>148</sup> totalmente inadecuados a la edad constitucional de la república presente. El combatiente de la prensa deberá entonces ‘ceder los puestos’ y resignarse a ser uno-entre-otros, olvidado en sus hazañas y carente del influjo personal que antes ejercía sobre su público. Teniendo en cuenta que en la nueva era se trata ya no de personas sino de instituciones, el publicista renombrado deberá convertirse en obrero o funcionario, tal como lo exige la era de la dominación racional-legal:

La dominación de la *impersonalidad* formalista: *sine ira et Studio*, sin odio y sin pasión, o sea con ‘amor’ y sin ‘entusiasmo’, sometida tan sólo a la presión del *deber* estricto, ‘sin acepción de personas’, formalmente igual para todos, es decir, para todo interesado que se encuentre en igual situación *de hecho*: así lleva el funcionario ideal su oficio (Weber, 1964: 179/180).

El periodista, en el nuevo marco legal, dejará de ser ‘maestro’ para transformarse en ‘funcionario’: dejará de expresar opiniones personales tendientes a generar adhesiones y rechazos y pasará a cumplir funciones de ‘mediación neutral’ sin atavíos ni revestimientos expresivos en su lenguaje, cumpliendo el deber asignado a su función y poniendo el acento en el cumplimiento de la tarea y no en el engrandecimiento de su persona. Esta serie de prescripciones alberdianas respecto de los usos del lenguaje en el ámbito de la prensa periódica acorde a ‘la

---

<sup>148</sup> Analizaremos más adelante (Capítulo 3, parágrafo 3. a.) la oposición entre ‘guerrero’ y ‘ciudadano’ realizada por Alberdi en función del texto de Constant (1874) “De la liberté des anciens comparée a celle des modernes”.

era de la organización en que entra el país’ reconoce, así, un enemigo específico: el uso demagógico del lenguaje que practican los representantes de la prensa de combate para seducir ‘la curiosidad inculta y grosera’ del público instruido pero aún no educado en las prácticas de la libertad: “El calor no es el patriotismo, ni la sinceridad. Cuando no viene de estrechez de espíritu, es signo evidente de mala fe. Es el resorte de los seductores del pueblo” (CIV: 123)

Mediante el uso inflamado del lenguaje en el ámbito de la prensa, Sarmiento, quien encarna la prensa de combate al decir de Alberdi, estaría actuando por eso mismo como el demagogo que busca seducir a los pueblos, interponiendo entre ellos y la verdad la venda de sus palabras acaloradas y su talante encendido. El tono exaltado de sus últimos escritos –especialmente de la *Campaña* y la “Carta de Yungay”- en que trata cuestiones delicadas como la legitimidad de la figura de Urquiza, la difícil coyuntura debida a la separación de Buenos Aires de la Confederación, etc., no es más que la prueba irrefutable, según Alberdi, de su connivencia con un régimen de la palabra absolutamente inadecuado frente a los nuevos desafíos de la vida institucional. Remarca Alberdi: “Apasionar cuestiones que necesitan de la reflexión tranquila, es crueldad incuestionable; es vendar los ojos del pueblo para que no vea el camino por donde debe ir” (CIV: 123). El seductor de pueblos actúa deformando los hechos, nublando la perspectiva que estos tendrían de no ser por el influjo pernicioso de aquellos. La experiencia de las cosas, de la ‘realidad’ que el pueblo podría tener de manera directa, se ve entonces –según la versión alberdiana- interrumpida por la palabra seductora y la autoridad que ejerce el publicista-demagogo, experto en el manejo de los sofismas.

Efectivamente, según la definición de Bentham: “hay sofisma cuando, en una asamblea política, competente para formar un juicio ilustrado, se recurre a la autoridad para excluir todo argumento específico, o como constituyendo por sí misma una base legítima de decisión” (Bentham, 1986: 25). En el ámbito de la prensa, aquél periodista que pretenda ofrecer como único medio de prueba su propio testimonio personal –tal como ocurre en el caso de la *Campaña* de Sarmiento- es decir, su propio talante o autoridad, estará cometiendo un gran desatino, puesto que en lugar de analizar reflexivamente los acontecimientos en

busca de la verdad, impone su propia versión de las cosas –su propia ‘venta’ o ‘velo’– como fundamento de ella. Así: “El sofisma llega a su extremo en el caso en que la autoridad que se quiere dar como probatoria no es otra que la opinión de una clase de personas que [...] están bajo la influencia de un interés seductor opuesto al interés público” (*Ibíd.*).

El interés seductor del publicista-demagogo se corresponde con el de su amor propio, inflamado por la superioridad y suficiencia con la que trata a su público. En lugar de considerarlo un interlocutor en igualdad de condiciones, lo subestima y cree poder expresar cualquier juicio con la sola legitimación de su talante. De esta manera, continúa Bentham, esta clase de personas en lugar de apelar a la utilidad general, apelan a la autoridad, tratando a sus oyentes como niños incapaces de formarse un juicio sobre pruebas directas y considerando que no son necesarios los argumentos<sup>149</sup>.

Pero, además de proceder frente al pueblo como lo haría un padre ante su hijo, ejerciendo así un poder despótico, esto es, propio del ámbito doméstico, el periodista-demagogo procede, según la analogía utilizada por Alberdi, como lo haría un hombre seductor frente a una mujer pura. Hacer un uso acalorado del lenguaje en el ámbito de la prensa es, entonces:

embriagar las vírgenes para que amen sus deberes. El corruptor que ve una ramera en la esposa que sujeta su conducta a la razón, ve un pueblo corrompido y servil en el pueblo que modera sus deseos y se somete a la necesidad. [...] Ni la sinceridad excusa ese calor corruptor. El amor a la patria de nuestros demagogos es como el de esos seductores que hacen madres a las niñas honestas: sincero como sensación, pero desastroso para el objeto amado (CIV: 123/ 124).

El uso de la analogía que tiene como *tema* la relación que establece el demagogo con el auditorio o el pueblo y como *foro*<sup>150</sup> la que establece el hombre

---

<sup>149</sup> Sorprendido ante la persistencia de los sofismas basados en personalismos injuriosos y adulatorios, Bentham se pregunta: “¿No se tiene bastante experiencia para librarse de los personalismos, sea injuriosos, sea adulatorios? ¿No se percibe que son extraños a la cuestión, tendiendo a cubrirla de una espesa nube? (Bentham, 1986: 112)

<sup>150</sup> Seguimos aquí a Perelman, quien define a la analogía como un elemento de prueba que pone el acento no en la semejanza de las cosas sino en la semejanza de las relaciones. A partir de ello se distinguen en la analogía dos conjuntos – el *tema* y el *foro*– y cuatro elementos –dos que establecen sus relaciones en el tema y dos en el foro–: “Proponemos llamar *tema* al conjunto de los términos A y B, los cuales contienen la conclusión [...] y denominar *foro* al conjunto de los

con la mujer en términos de seducción sexual, está sostenida por una larga tradición que identifica lo masculino con lo activo, lo dominante, lo racional y lo femenino con lo pasivo, lo dominado, lo pasional. En términos políticos la analogía establece que lo masculino es identificable con el líder político demagógico y lo femenino con el pueblo, por lo que este último, en su virginidad e inocencia, estaría a merced de las intenciones deshonestas o embriagadoras de aquél. Alberdi ve en Sarmiento al seductor deshonesto que busca corromper al pueblo mediante el uso inflamado del lenguaje, aunque este último se resista a tal influjo y pretenda vivir como una buena esposa: moderadamente y sometién dose a la necesidad.

La relación de corrupción que establece el publicista-demagogo con su público es en principio, según la analogía de Alberdi, unilateral. El pueblo identificado a la mujer virgen e inocente o a la ‘niña honesta’ se verá engañado por las palabras seductoras de aquél y amará lo que ellas transmitan creyéndolas verdaderas, aunque insten a la resistencia y a la desobediencia. El demagogo actúa en este caso como *formador* de pasiones espurias sobre una superficie que aún no ha sido corrompida ni deformada. Además, el pueblo identificado a la esposa que ha sujetado sus pasiones a la razón, también será corrompido por el seductor, que hallará debajo de su dominio de las pasiones a la ramera reprimida y la sacará a la

---

términos C y D, los cuales sirven para sostener el razonamiento [...]. Normalmente se conoce mejor el foro que el tema cuya estructura debe esclarecerse o cuyo valor debe establecer, bien el valor global, bien el valor de cada término” (Perelman, 1989: 571). En la analogía que estamos analizando los términos del tema serían A: ‘el demagogo’ y B: ‘el pueblo’ y los del foro C: ‘hombre seductor’ y D: ‘mujer seducida’. Generalmente, señala Perelman, los términos del foro se extraen del mundo sensible o de experiencias de la vida cotidiana para explicar los del tema, generalmente pertenecientes al mundo inteligible o a experiencias colectivas difícilmente asequibles a los espíritus. Por su parte Freud en *El chiste y su relación con lo inconsciente* analiza el uso de la analogía que reúne un tema ‘elevado’ con un foro ‘bajo’, como un caso especial de la estrategia de degradación: “el símil es susceptible de un uso capaz de conllevar un aligeramiento del trabajo intelectual, a saber, cuando uno compara, como se hace la mayoría de las veces, lo más desconocido con lo más familiar, lo abstracto con lo concreto, se conecta una cierta rebaja y un cierto ahorro de gasto de abstracción [...] Indudablemente cómica se vuelve la comparación cuando se acrecienta la diferencia de nivel en el gasto de abstracción entre dos términos comparados; por ejemplo, si algo serio y ajeno, sobre todo de naturaleza intelectual y moral, es comparado con algo trivial e ínfimo. [...] en la comparación yo no derivo el placer cómico del contraste entre los dos términos comparados, sino de la diferencia entre los dos gastos de abstracción. Lo ajeno difícil de asir, lo abstracto, en sentido propio lo intelectualmente elevado, al aseverarse su coincidencia con algo ínfimo y familiar, para cuya representación no hace falta gasto alguno de abstracción, es desenmascarado como igualmente ínfimo. La comicidad de la comparación queda reducida, entonces, a un caso de degradación” (Freud, 1986a: 199/200)

luz. De esta manera el demagogo actúa como *deformador* de la razón que ha logrado vencer a las pasiones censurándolas.

No obstante, lo interesante de esta doble alusión a la mujer presente en el *foro* de la analogía, tal como es utilizada por Alberdi, es que permite una lectura compleja de la relación de seducción, en la que se matiza su unilateralidad y se habilita la reversibilidad. El pueblo, a la vez mujer virgen que todavía no ha aprendido a manejar su inocencia y esposa que ha logrado reprimir a la ramera, es tanto el ignorante de sus pasiones como aquél que –reconociéndolas– las ha sujetado a la razón. Por eso puede ser tanto sujeto de formación como objeto de deformación. Pero una cosa es concebir al pueblo como inocente y susceptible de formación (la ‘niña honesta’) –correcta o incorrecta– y otra diferente es concebirlo como sujeto a pasiones refrenadas por la razón pero que frente a cualquier descuido de la misma pueden aflorar en toda su peligrosidad (la esposa que no logra controlar a la ‘ramera’).

Tal como lo señalamos oportunamente con respecto al esquema de la adulación<sup>151</sup>, el de la seducción admite reversibilidad, hecho ampliamente reconocido por Alberdi cuando nota que la seducción volcada sobre el pueblo se le vuelve a Sarmiento hacia su propia persona en forma de ‘egotismo’ o de ‘excesivo amor propio’<sup>152</sup>. Gracias a esa reversibilidad del esquema de la

---

<sup>151</sup> Véase Capítulo 1, parágrafo 1. d. Según Foucault (2009a), el esquema de la adulación se invierte en el período helenístico y romano, debido al nuevo papel que adquiere el filósofo como consejero. En función de ello, el príncipe pasa a ser, por la práctica corrupta del consejo y el uso de la adulación, el engañado, ya que el adulador no le permite verse tal cual es y comanda su saber de sí.

<sup>152</sup> En el marco de la moderna sociedad de masas, tanto Michels (1983I y II) como Freud (1984e) analizan la estructura psíquica de los líderes en función de su particular situación respecto de la masa. En ambos casos, la megalomanía de estos es analizada como una consecuencia de su situación de liderazgo y no como una causa exclusiva de él. Aunque desde el punto de vista metapsicológico el líder tenga una estructura en la que el yo y el ideal del yo se acercan hasta casi coincidir, es la masa la que lo dota de valor y le asigna su función específica. Gracias a ello, la masa estará tan seducida por el líder como este por aquella. Advierte Freud: “En muchos individuos, la separación entre su yo y su ideal del yo no ha llegado muy lejos; ambos coinciden todavía con facilidad, el yo ha conservado a menudo su antigua vanidad narcisista. La elección del conductor se ve muy facilitada por esta circunstancia. Muchas veces sólo le hace falta poseer las propiedades típicas de estos individuos con un perfil particularmente nítido y puro, y hacer la impresión de una fuerza y una libertad libidinosa mayores; entonces transige con él la necesidad de un jefe fuerte, revistiéndolo con el hiperpoder que de otro modo no habría podido tal vez reclamar. Los otros, cuyo ideal del yo no se habría corporizado en su persona en otras circunstancias sin que mediase corrección, son arrastrados después por vía ‘sugestiva’, vale decir, por identificación” (Freud, 1984e: 122/123). Por su parte sostiene Michels: “las masas reverencian a los líderes aun hoy con ritos de carácter semirreligioso [...] Cualquiera que sea la causa, demuestra la adoración que siente la masa por los líderes. [...] La megalomanía puede aparecer en



seducción demagógica, la analogía alberdiana habilita la inversión de los términos del *foro*, por lo que, al mismo tiempo que se plantea el influjo seductor del demagogo sobre el auditorio, se sostiene el influjo seductor del auditorio sobre el propio demagogo. De esta manera, el último quedaría en el lugar asignado a la mujer seducida y el primero del hombre seductor.

El uso reversible de esta analogía permite entrever el fuerte sentimiento de ambivalencia provocado por ‘lo femenino’ en el ámbito de la política, identificado tanto con lo que resulta susceptible de corrupción, como con la causa de la misma. El control de lo femenino será solicitado, entonces, tanto en función de su propio bien –como lo hace Alberdi en el pasaje citado- como en función del propio bien general. El cuidado que deberá ponerse en no provocar el destape de ‘lo femenino’ para que la ‘esposa’ no devenga ‘ramera’ coincide así con el cuidado que deberá poner la razón para impedir ser arrastrada por la seducción de las pasiones asociada a los encantos de la elocuencia.

La desconfianza generada por el influjo seductor de la mujer sobre la racionalidad masculina y la relación establecida entre este influjo y el triunfo de la elocuencia sobre la razón, tiene una articulación clara en Locke, quien sostiene:

La elocuencia, como el sexo bello, tiene atracciones demasiado prepotentes para que permita que jamás se hable en su contra; y es vano señalar los defectos de aquellas artes del engaño, por las cuales los hombres derivan placer en ser engañados<sup>153</sup> (Locke, 1956: 504)

Esta caracterización de la elocuencia tiene su contrapartida complementaria en la que Cicerón había realizado en su momento en relación con la filosofía, planteando que los filósofos, por oposición a los oradores

---

el objeto de tal adoración. La presunción desmedida, que no carece de su lado cómico, asoma a menudo en líderes populares modernos; no depende únicamente de que sean hombres hijos de sus obras, sino también de la atmósfera de adulación donde viven y respiran. Este desborde de propia estimación por parte de los líderes adquiere una poderosa influencia de sugestión que confirma la admiración de las masas por sus líderes, y resulta así una fuente de poder acrecentado” (Michels, 1983I: 106-109).

<sup>153</sup> Locke observa acerca del poder del hombre para suspender el uso de su razón en pos de mantener su creencia en lo que desea: “Las mentes pedestres, como las murallas de lodo, son capaces de resistir los embates de las más poderosas baterías; aunque quizá algunas veces la fuerza de un argumento claro pueda causar una impresión, no obstante se mantienen en pie e impiden que penetre la verdad, que es el enemigo, cuyo propósito es hacerlos cautivos y contrariarles sus designios (Locke, 1956: 721).

se dirigen a personas cultas, con la intención más de apaciguar sus sentimientos que de excitarlos, y hablan de temas apacibles y en absoluto excitantes, para instruir, no para seducir [...] El estilo filosófico es, en efecto, suave y sombrío, sin frases ni palabras dirigidas al pueblo, sin la atadura del ritmo, sino totalmente libre; en él no hay ira, ni envidia, ni violencia, ni patetismo, ni enrevesamiento; es, en cierto modo, una doncella casta, reservada y sin tacha (Cicerón, 1991: 61).

La oposición entre filosofía y elocuencia corresponde así a la distinción entre formación y seducción, la primera correspondiente a la ‘doncella casta’ la segunda a la mujer atractiva. La doncella casta tranquiliza y habla de manera reservada y calma, la mujer seductora excita y enciende las pasiones. Esta ambivalencia respecto del influjo femenino -es decir del poder seductor que ejercen las mujeres sobre el uso de la razón en los hombres- encuentra su formulación concreta en las prescripciones sugeridas por Bentham (1838) para el correcto funcionamiento de los debates parlamentarios en *Táctica de las asambleas legislativas*. Allí el autor se pregunta si entre el público que asiste a los debates parlamentarios para ilustrarse sobre del modo en que se elaboran y solucionan los asuntos públicos ha de admitirse a las mujeres. Su respuesta es negativa, pero aclara rápidamente que dicha interdicción hecha a su presencia no significa menosprecio, sino todo lo contrario. El temor respecto del importante ascendiente que tienen las mujeres sobre la conducta racional de los hombres es más bien, para Bentham, un signo de *reconocimiento*:

El alejarlas de una asamblea en que ha de reinar la sosegada y fría razón, es una confesión del influjo femenino, que no puede ofender el orgullo de las mujeres. Las seducciones de la elocuencia y ridiculez son unos medios peligrosos en una asamblea política. Admítanse las mujeres, y se da un nuevo grado de fuerza a semejantes seducciones. Ante este teatral y apasionado tribunal, una discusión cuyo único mérito consista en la precisión y profundidad, no le granjeará al verdadero sabio más que la reputación de un fastidioso disertador. Como todas las pasiones están tocándose y se inflaman recíprocamente, no será con frecuencia el derecho a arengar más que un medio de agradar; y el primer medio para dar gusto a la sensibilidad de las mujeres, es mostrar un alma capaz de afecto y entusiasmo. Todo tomará un semblante exaltado, sobresaliente o trágico; se desearán impulsos e imágenes en todo; habrá necesidad de hablar en un estilo lírico sobre la libertad, de hacer himnos sobre los raros sucesos que requieren la mayor calma; y se reservarán los premios para las cosas fuertes y atrevidas, esto es, para los pareceres imprudentes y extremadas

providencias. [...] [En Inglaterra] [s]e había notado que la presencia de las mujeres daba a las deliberaciones un rumbo particular; que el amor propio hacía un papel mayor; y que se sacrificaba mucho a la vanidad de un florido talento (Bentham, 1838: 326/327).

Las deformaciones que la presencia de las mujeres ocasiona en las discusiones de los hombres debido al interés de estos en seducirlas se corresponden punto por punto con las que afectan a los periodistas-demagogos en presencia del público. Cuando en la argumentación racional acerca de ‘cuestiones que necesitan de la reflexión tranquila’ se interpone el interés seductor por encima del interés común, el vicio del entusiasmo contamina tanto el lenguaje como el talante de quien lo utiliza y el amor propio busca su alimento en lugar de ocuparse en encontrar soluciones efectivas a los problemas urgentes. Por eso será necesario realizar una doble limitación. Por una parte, la limitación de la conducta de los periodistas-demagogos, objetivo que pretenden cumplir las “Cartas” de Alberdi. Por otra parte, la limitación del acceso del público, que deberá ser sometido previamente –tal como lo veíamos más arriba- a una educación capaz de resistir a los embates de la elocuencia.

Cuando Mill, en *Consideraciones sobre el gobierno representativo* (2001) discute las dificultades que se presentan a la hora de definir los criterios de selección de los representantes, alude justamente al problema del influjo seductor que los electores podrían ejercer sobre el delegado elegido en el marco de las democracias, tan refractarias estas últimas al espíritu reverencial. El representante se sentirá presionado a actuar de acuerdo a los requerimientos de sus electores y tendrá que ganarse su estima ajustándose en la mayor medida posible al patrón impuesto por aquellos (2001: 247). Sus discursos se tornarán acomodaticios y falsos y en lugar de preocuparse por las razones presentadas, se preocupará por las pasiones generadas. El representante se verá, entonces, seducido por sus electores y en la obligación de seducirlos.

Esta relación seductora así como reversible entre el representante y sus electores es analizada detenidamente por Michels (1969I y II), que ve en ella una de las características sobresalientes de las modernas democracias de masas. Justamente, para analizar las cualidades específicas del líder en el marco de la

vida partidaria Michels también hace uso de la analogía alberdiana, pero en su versión invertida. En el lugar femenino o del ‘seducido’ se ubica al líder, centro sobre el cual se ejercen las fuerzas seductoras que rigen la vida de la organización:

Del mismo modo que las mujeres y las niñas actúan de manera distinta en situaciones eróticas similares [...] y se conservan inmaculadas, se hacen *demi-vierges*, o ceden a los requerimientos amorosos, así también las cualidades específicas de los líderes, en la medida en que son adquiridas y no inmanentes, se manifiestan de manera distinta en los diferentes individuos frente a las múltiples tentaciones a que los expone la vida partidaria<sup>154</sup> (Michels, 1969II:13).

El líder se ve tentado a dejarse seducir por la imagen que de sí mismo le devuelven las masas, situación que lo constriñe, por otra parte, a reproducir la mecánica de la seducción que le permita seguir representando la figura fuerte que las masas necesitan. El líder está tan seducido por las masas –en el caso específico analizado por Michels, por los integrantes del partido que integra- como estas por aquél y ambos cumplen al mismo tiempo papeles activos y pasivos en esta corriente de seducción que los engloba<sup>155</sup>.

Desde la perspectiva de Alberdi, al mismo tiempo que Sarmiento es demagogo de los pueblos, se deja seducir por el propio arte de la seducción: está completamente embriagado por ese arte que le permite engañar y termina siendo él mismo el engañado. Aquí hace Alberdi lo propio respecto de su perspectiva como intelectual crítico, tal como lo había hecho Sarmiento en su *Campaña*: expone su ‘saber de artificio’<sup>156</sup>. Denuncia el engaño en el que está inmerso su

---

<sup>154</sup> Michels sostiene, en primero tomo de *Los partidos políticos* el uso de la analogía en el mismo sentido de identificar al líder con una mujer en situación de cortejo: “La forma en que las masas confían sus intereses a los líderes es, al menos históricamente, legítima y explicable; pero las causas de la estabilidad de los líderes son complejas, por supuesto, como todas las causas. Entre las diversas explicaciones algunos han sugerido que toda la virtud de los líderes laboristas alemanes reside en el hecho de que nunca estuvieron expuestos a grandes tentaciones, y se parecen en eso a la joven que nunca ha sido cortejada” (Michels, 1969I: 149/150)

<sup>155</sup> Michels dedica un capítulo especial a la relación de los líderes con la prensa, considerando a esta un “instrumento fuerte para la conquista, la preservación y la consolidación del poder por parte de los líderes. Es el medio más adecuado de difundir la fama de cada uno de los líderes entre las masas, para popularizar sus nombres [...] Los líderes utilizan también la prensa para atacar (en forma más o menos disfrazada) a sus adversarios” (Michels, 1969I: 168). De esta manera, la prensa es concebida como un medio de construcción de la figura de liderazgo y como un ámbito en el cual se trazan adhesiones y rechazos, mediante del uso acalorado del lenguaje que no excluye insultos ni maldiciones proferidos contra los adversarios de la hora.

<sup>156</sup> Véase Capítulo 1, apartado 3.

antagonista, al persistir ciegamente en modalidades que la prensa debería abandonar de manera inmediata.

El arte demagógico no es, por supuesto, privativo de Sarmiento, pero sí lo es de personalidades que como las de él, sostiene Alberdi, resultan tan afectas a dejarse llevar por el fragor de la lucha y el entusiasmo del propio talante. El ‘arte de inflamar’ es bien conocido en política, pero, respecto de él, no basta con reconocer la tentación que provoca su ejercicio: resulta imprescindible al mismo tiempo admitir su carácter nocivo resistiéndose a él e intentando practicar la frialdad requerida por los asuntos urgentes:

¿Quién no conoce el arte de inflamar? Basta no tener corazón para ejercerlo. Yo he buscado la calma y la frialdad, por sentimiento, he buscado la frialdad sin ser frío, porque ella es lo único que falta a nuestros negocios sudamericanos (CIV: 123)

Los negocios públicos necesitan el uso instrumental o ‘frío’ del lenguaje, necesitan que el lenguaje sea una herramienta de intercambio informativo y de descripción referencial, y no un arma en manos de los “embriagadores de oficio” (Ibíd.). Por esa razón deberá condenarse y anularse el entusiasmo ciego que a la vez ciega a aquellos a los que se dirige. La pasión enardecida y que enardece es contraria al progreso industrial y comercial que pide la República, y corresponde a una época de patriotismo importante pero perimida.

La obra de la civilización que requiere la conciencia calmada y la reflexión fría sólo se puede completar si se acepta la situación de transición en la que se encuentra la Argentina, acompañándola de la mejor manera (Alberdi, 1974: 88). Señala Alberdi: “Esos embriagadores de oficio perderían los Estados Unidos de Norte América si a la calma que preside los negocios de ese país pudiesen ellos sustituir la pasión con que enardecen y ciegan a nuestros noveles pueblos” (CIV: 123). La persistencia de los representantes de la prensa en hacer un uso enardecido y embriagante del lenguaje, entonces, indicará la medida del atraso en el que seguirá inmersa la República ya que: “La sensibilidad no resolverá el problema de nuestro atraso. El entusiasmo nos llevará a la muerte, nos dará la vanagloria, laureles fraticidas y odiosos, pero no nos sacará del desierto y de la barbarie” (CIV: 123)

Locke dedica un capítulo completo al entusiasmo<sup>157</sup> concibiéndolo como el *pretendido* amor a la verdad y oponiéndolo al verdadero amor a ella. El amor a la verdad debe ser desinteresado y desapasionado y “no puede recibir ninguna evidencia procedente de nuestras pasiones e intereses, tampoco puede recibir de ellos ningún matiz” (Locke, 1956: 703/704). El fuerte contraste entre la verdad que se muestra por sí misma a través de los argumentos y una pretendida verdad que por inclinación interesada de quien la enuncia, intenta influir sobre otro, descansa en la oposición entre la autoridad de la razón como ‘revelación natural’ de las cosas del mundo –que requiere el esfuerzo humano de despejar las opacidades de las palabras para permitir su aparición en la proposición- y la autoridad particular del que está habitado por el entusiasmo de su propio engreimiento:

El atribuirse la autoridad de dictarles a los otros y la inclinación de prescribirles nuestras propias opiniones es una concomitante regular de aquel desvío y corrupción de nuestro juicio. Porque ¿de qué otra manera ha de acontecer, sino que quien se ha impuesto a sí mismo una creencia esté dispuesto a imponérsela a otro? ¿Quién puede razonablemente esperar que un hombre emplee argumentos y pruebas de convicción respecto a otro hombre, si su propio entendimiento no tiene el hábito de emplearlos respecto a sí mismo, si atropella sus propias facultades, si tiraniza su mente y usurpa una prerrogativa que se debe únicamente a la verdad, que es la de ordenar el asentimiento por su sola autoridad, es decir por y en proporción a la evidencia que la verdad lleva consigo? (Locke, 1956: 704)

El hombre habitado por el entusiasmo se engaña a sí mismo tanto como engaña a los demás, ya que se halla seducido por la creencia de que posee una comunicación directa con la verdad –la revelación de la ‘razón natural’- y que gracias a ella puede pasar por alto “el tedioso trabajo del estricto raciocinio, trabajo que no siempre tiene feliz éxito” (*Ídem.*: 705). Su propio entusiasmo lo lleva a creer que mantiene una relación directa con la divinidad y que ésta lo ha elegido para comunicarle lo que a otros les lleva años de trabajo adquirir.

Así, en todos los tiempos, vemos que a algunos hombres en quienes la melancolía se ha mezclado con la devoción, y a quienes la buena opinión

---

<sup>157</sup> Véase Cap. XIX, “Del entusiasmo”, en el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (Locke: 1956: 703-712)

que tenían de sí mismos ha persuadido de estar en estrecha familiaridad con Dios y más arrimados a su benevolencia que los otros hombres, les ha halagado pensar que sostienen un intercambio inmediato con la deidad, y que mantienen una comunicación frecuente con el espíritu divino (*Ibíd.*)

Esta creencia, fruto del entusiasmo, se alimenta a sí misma y crece con el tiempo hasta convencer a quienes la poseen que “cualquier opinión infundada que venga a establecerse firmemente en sus imaginaciones es una iluminación procedente del espíritu de Dios, y de inmediato se reviste de autoridad divina” (*Ibíd.*) La mente entusiasmada, liberada del yugo de la razón y de la reflexión, se exalta así en “divina autoridad” y se presenta como la única fuente válida de los conocimientos que enuncia:

el amor que tienen los hombres por lo que es extraordinario, y el gusto y gloria que hay en ser un inspirado y en situarse por encima de las comunes y naturales vías de conocimiento, halagan de tal manera la humana pereza, ignorancia y vanidad, que una vez engreídos en esta especie de revelación inmediata, en esta iluminación sin búsqueda, en esta certidumbre sin prueba y sin examen, resulta muy difícil sacarlos de allí: la razón ya no es operante para ellos; están por encima de ella (*Ídem.*: 706)

La mente entusiasmada, al alimentarse de la creencia –carente de fundamento- de poder posicionarse por encima de la razón, estará en cambio sometida a la ignorancia que esta creencia produce. Como la luz proviene únicamente de la razón, y esta no mantiene una relación inmediata con la verdad, “por grande que sea la seguridad que abrigue [...] cualquiera que sea la luz que pretenda tener en mí, no será sino mero entusiasmo” (*Ibíd.*). En este punto, entonces, optar por la ‘vía del entusiasmo’ significa elegir el camino más corto – una suerte de atajo- que en definitiva resulta erróneo. Significa elegir la falsedad de los enunciados infundados, iluminados por el fuego del propio entusiasmo que todo lo deforma, y abandonar la vía de la verdad que si bien es más ardua también es más firme.

En un punto, el camino que señala Locke es similar al que indicaba Sócrates a Calicles<sup>158</sup>: “lo que yo deseo demostrarte [...] para persuadirte a que

---

<sup>158</sup> Cfr. *Gorg.*, 490-502. En este diálogo la argumentación se estructura según la oposición entre filosofía y retórica o más bien, según la oposición entre dos modos de vivir o dos géneros de vida,

cambios de opinión y a que prefieras, en vez de una vida de insaciedad y desenfreno, una vida ordenada que tenga suficiente y se dé por satisfecha siempre con lo que tiene” (*Gorg.*, 493c). El entusiasmo lleva al desenfreno y al imperio de la arbitrariedad, terreno fértil del espíritu faccioso. Es la relación sin mediación, y por lo tanto falseada, con uno mismo, con los otros y con la verdad. Por el contrario, el trabajo de la razón, ordenado, paciente y reflexivo lleva a la concordia y a la unión, puesto que se sostiene en la búsqueda conjunta de la verdad a la vez mediada y objetivada en la proposición.

Pero, como bien lo señalaba Locke, puesto que el hombre tiene un gran amor por lo extraordinario, se verá seducido fácilmente por el espíritu henchido de entusiasmo. Este provocará numerosas adhesiones con el solo fundamento de su carácter y de esa manera reforzará un tipo de relación basado en la creencia que no podrá quebrantarse fácilmente con la sola apelación a los argumentos racionales. El ejemplo del hombre enamorado utilizado por Locke es ilustrativo de este poder que tienen los hombres para ‘suspender y detener sus requerimientos’ cuando se encuentran frente al ser amado o deseado<sup>159</sup>:

---

una acorde al placer, otra acorde al orden (al bien). En diálogo con Calicles Sócrates logra demostrar que no es lo mismo placer que el bien: el placer es *contradictorio*, es decir, se siente al mismo tiempo que el dolor o puede producirse contemporáneamente con él. No ocurre lo mismo con el bien, que no puede ser al mismo tiempo mal. En 500e retoma la analogía del arte culinario con la retórica y la medicina con la filosofía sosteniendo al respecto: “hay también, respecto del alma, otras actividades semejantes, unas sistemáticas, con previsión de lo mejor con respecto al alma, otras que no se preocupan de esto, sino que, como en el cuerpo, buscan solamente de qué modo se puede procurar el placer de ella, sin examinar qué placer es mejor o peor, ni preocuparse de otra cosa que de causarle agrado, sea beneficioso, sea perjudicial. [...] todo ello es adulación” (*Gorg.*, 501b).

<sup>159</sup> Freud en “Psicoanálisis ‘salvaje’” analiza el caso de una paciente que acude sumamente angustiada a su consultorio relatándole la siguiente situación: desde hacía un tiempo llevaba adelante un tratamiento con un joven médico vienés –desconocido por Freud– que decía practicar la técnica psicoanalítica. Dos semanas atrás se había visto constreñida a interrumpirlo violentamente cuando el supuesto analista le había comunicado que sus síntomas se debían a ‘cuestiones sexuales’ y que para solucionarlos tendría que conseguirse un amante. La situación penosa en que se vio envuelta la paciente y la comunicación precipitada del médico sirvieron de excusa a Freud para expedirse acerca de la naturaleza de la verdad en el marco del análisis. Si bien, efectivamente, como lo sugieren los descubrimientos del psicoanálisis, las neurosis tienen una etiología sexual, la simple comunicación de esta ‘verdad’ en forma de enunciado objetivo no tendría más que un resultado negativo: el reforzamiento de las resistencias del paciente y la huida del mismo del tratamiento. Por eso el analista deberá cuidar el *momento* o la ocasión (*kairós*) en que esta comunicación se deberá hacer efectiva: “como el psicoanálisis no puede prescindir de tal comunicación prescribe su aplazamiento hasta que se hayan cumplido dos condiciones. En primer lugar, hasta que el enfermo mismo, convenientemente preparado, haya llegado a aproximarse suficientemente a lo reprimido por él, y en segundo, hasta que se encuentre lo bastante ligado al médico (transferencia) para que su relación afectiva con él le haga imposible una nueva fuga” (Freud, 1999a). El amor de transferencia es la ligazón necesaria que debe existir entre el médico y



Dígasele a un hombre apasionadamente enamorado que se le engaña; preséntesele un ejército de testigos acerca de la infidelidad de su amante; en diez contra uno, que bastarán tres palabras amorosas de ella para invalidar todos esos testimonios. *Quod volumus, facile credimus*, 'Fácilmente creemos lo que deseamos'; he aquí algo que, me imagino, todos hemos experimentado más de una vez, y , aunque los hombres no puedan siempre oponerse abiertamente a la fuerza de una probabilidad manifiesta que contraría sus deseos, sin embargo, no por eso ceden ante el argumento. No que no sea de la naturaleza del entendimiento tomar partido siempre del lado más probable, sino que un hombre tiene el poder de suspender y detener sus requerimientos, impidiendo así un examen completo y satisfactorio (Locke, 1956: 721)

La prueba racional en contra de la creencia basada en el entusiasmo será, entonces, inútil, ya que los ojos estarán obnubilados y la razón embriagada. El efecto que sobre la mente del hombre tiene la idealización producida por el entusiasmo es contrario a la reflexión meditada y tranquila. Esto mismo es sostenido claramente por el autor anónimo que escribe la *Physiologie de La Presse* respecto, justamente, del influjo mágico que la prensa provoca en el público de lectores. El autor plantea que el cuadro de la prensa, pintado por sus mismos protagonistas, es el de la virtud personificada y la lucha contra el vicio.

Si se los juzgara a partir de sus propias frases, los periodistas que habitan la prensa periódica serían los únicos capaces de resistir el contagio general y las 'invasiones bárbaras'. Gracias a ello "un joven salvaje de la América del Sur, arrojado abruptamente en Europa podría creer que la virtud está refugiada en el corazón de los cándidos apóstoles de la prensa" (Anónimo, 1841: iii). Pero lo cierto es que, si la prensa se expide a favor o en contra de cierto hombre, medida de gobierno o escrito de cualquier tipo, el público acatará sus juicios sin dudarlo, ya que la tiene como ídolo absoluto y por lo tanto como fuente única de la verdad. "El periódico lo ha dicho"! es la frase que responde a todo, sin saber que el periódico la mayoría de las veces, significa un señor que puede tener talento y buena fe, pero que lo más probable es que no tenga ni uno ni la otra" (*Ibíd.*).

Sin embargo, a pesar de la evidencia de esa afirmación –el hecho de que la prensa, en lugar de ese ídolo abstracto e incuestionable es más bien el conjunto

---

el paciente para que la verdad pueda ser pronunciada ya que, como sostiene Freud, sólo creemos a quienes amamos.

errático de periódicos llenos de periodistas que no buscan comunicar la verdad sino aprovecharse del talante del ámbito que habitan- el público se halla tan entusiasmado por ella y cree tanto en su poder y legitimidad que, “aunque se pruebe a toda Francia mediante la aritmética que se equivoca en creer ciegamente a los periódicos y a los periodistas, no dejará luego de ello de tener la misma fe que antes” (*Ibíd.*).

La visión totalmente escéptica de este escritor anónimo coincide en cierta forma con el escepticismo de Alberdi frente al ámbito general de la prensa, tal como se desarrolla en tierras americanas<sup>160</sup>. El hecho de que lo que la prensa transmita no sea más que el juicio arbitrario de periodistas inflamados por el propio influjo que el ámbito en el que practican sus pases mágicos ejerce sobre ellos, la inhabilita para la vida institucional, necesitada de práctica (hechos) y no de ‘teoría’(elocuencia).

## **2. f. Críticas a la ‘prensa de combate’**

Según vimos hasta ahora, Alberdi lleva a cabo en sus “Cartas” dos operaciones: en primer lugar se presenta como la ejemplificación o modelo demostrativo –en cuanto a la perspectiva crítica construida y a la forma otorgada a la exposición de los temas- de la nueva función a la que está destinada la prensa en el marco de la época abierta desde la victoria de Urquiza en Caseros. En segundo lugar, establece un fuerte contraste entre la prensa de combate (‘calor’) y la prensa de paz

---

<sup>160</sup> El análisis del desarrollo concreto del ámbito de la prensa en Latinoamérica escapa a los objetivos del presente trabajo. Existen en la actualidad numerosos análisis sobre esta cuestión realizados desde la perspectiva de la historia política e intelectual latinoamericana, entre los cuales consideramos fundamental mencionar los siguientes: el fundamental trabajo de Guerra y Lempérière (1998); la compilación realizada por Alonso (2003); el Capítulo 3 “Opinión pública/ Razón/ Voluntad general” en Palti (2007: 161-202) y los trabajos relativos al tema de la prensa publicados en Altamirano, 2008: Sabato, H. “Nuevos espacios de formación y actuación intelectual: prensa, asociaciones, esfera pública (1850-1900); Gallo, K. “‘A la altura de las luces del siglo’: el surgimiento de un clima intelectual en la Buenos Aires posrevolucionaria”; Lempérière, A. “Los hombres de letras hispanoamericanos y el proceso de secularización (1800-1850) en Altamirano, 2008: 387-411; 184-204; 242-268. Un repaso por los recientes estudios relativos a la prensa y a la opinión pública se encuentra en Goldman (2009) y Goldman y Pasino (2009). Véase también el clásico estudio de Romero (2005). Desde la perspectiva de la crítica literaria cabe mencionar: Román, C. “La prensa periódica. De *La Moda* (1837-1838) a *La Patria Argentina* (1879-1885)” y Román, C. “Tipos de imprenta. Linajes y trayectorias periodísticas” en Jitrik, 2003: 439-468; 469-484.

(‘frío’), correspondiendo la primera al momento despótico que la batalla de Caseros dejaba atrás y la segunda al momento republicano abierto luego de esta.

La tercera operación realizada por Alberdi, y derivada de estas dos, consiste en identificar a Sarmiento con el ejercicio de la prensa de combate, reconociéndolo como la personificación o encarnación de esa tendencia cultivada en la época de Rosas. Su pretendido análisis ‘frío, impersonal y desapasionado’ de “la prensa, de su nuevo rol, de los nuevos deberes que le impone la época nueva que se abre para nuestro país desde la caída de Rosas” (CI: 40) oscilará así, a lo largo de las “Cartas” entre la *institución* de la prensa y su *personificación* en la figura de Sarmiento. Los juicios impersonales emitidos por Alberdi respecto de la prensa de combate transparentan una clara alusión personal a su antagonista, que se referirá a esta ‘emulación analítica’ de Alberdi como una “dialéctica saturada de arsénico” (CyUI: 143).

Sin embargo, Alberdi sostiene su análisis en un procedimiento que valida el recurso a la personificación. Advierte que –al hacer uso de su derecho a la crítica- si recae en la figura de Sarmiento es sólo por el carácter *representativo*<sup>161</sup> que ha adquirido la misma a partir de sus últimas publicaciones:

---

<sup>161</sup> Una tendencia creciente en el siglo de “la marcha triunfal de la democracia” (Schmitt, 2008: 47) consistió en reforzar elementos de la publicidad representativa, tal como la trabaja Habermas en el apartado acerca del tipo de publicidad característico de la Edad Media (Habermas, 1994: 44-51). Sostiene Habermas respecto de Mill: “Para afirmar el principio de publicidad frente al poder de dominación de una confundida opinión pública, tiene que enriquecerse aquella opinión pública minoritaria con elementos de publicidad representativa hasta el punto en que sea posible la constitución de un esotérico público de ‘representantes’ (*Repräsentanten*) [...] las circunstancias objetivas se exponen biográficamente arropadas. Mill se resigna a la psicología social del público de masas y exige una publicidad literalmente rebajada, una publicidad ‘representativamente’ escalonada” (Habermas, 1994: 168/169). Esta tendencia a la personificación es analizada por Tocqueville de la siguiente manera: “Los escritores democráticos [...] para hacer más rápido el discurso, personifican el objeto de estas mismas palabras [abstractas] y, haciéndolo obrar como a un individuo, dirán que *la fuerza de las cosas quiere que las capacidades gobiernen*” (Tocqueville, 2005: 441) Por otra parte, en el Cap. XVII del Tomo II en el que se refiere a “Algunas fuentes de la poesía en las naciones democráticas”, sostiene: “Como los ciudadanos que forman una sociedad democrática son casi iguales y semejantes, la poesía no puede fijarse en ninguno en particular; pero toda la nación se ofrece a su pincel. La semejanza de todos los individuos que hace a cada uno separadamente impropio como objeto de la poesía, permite a los poetas encerrarlos a todos en una misma imagen, para considerar al pueblo mismo. Las naciones democráticas se dan cuenta con más claridad que todas las demás de su propia forma, y esta gran forma se presta maravillosamente a la pintura de lo ideal” (*Ídem.*: 445) Recordemos además que –tal como lo trabajamos en el capítulo anterior- Sarmiento consideraba a las ‘vidas ejemplares’ como uno de los mejores medios de formación y había trabajado la cuestión de la barbarie en el *Facundo* utilizando el recurso de la personificación.

Usted, que tanto defiende la libertad de examinar, de impugnar, de discutir [...] no podrá encontrar extraño que ese mismo derecho se ejercite contra usted, considerándole como representante de una tendencia y de una faz de la prensa argentina (CI: :41).

Como exponente de dicha tendencia Sarmiento la personifica plenamente, por cuanto todo lo que se predique de esta se referirá a él y viceversa. Alberdi cree así resguardarse de la acusación de capricho o encono personal hacia su antiguo compañero de causa, atribuyendo a una tendencia de la prensa lo que se muestra en una persona representativa de esta. A lo largo de sus “Cartas” Alberdi sostiene que la prensa de combate representada por Sarmiento no está a la altura de las nuevas reglas del juego que exige la política a la prensa. Su error radica es actuar en un nuevo escenario –el de la organización que se abre gracias a la figura de Urquiza– según las reglas del viejo –el del despotismo.

Rosas ha dejado ese mal a la República Argentina. Le ha dejado la costumbre del combate en que hizo vivir todas sus clases por largos años. El soldado, el escritor, el comerciante, haciendo del combate su vida normal, hoy tocan una verdadera crisis al entrar en la vida de paz y sosiego. No conocen el mecanismo, los medios de vida de tranquilidad y de trabajo pacífico; o mejor, no se avienen a dejar las formas y condiciones, que habían dado a su antiguo modo de existencia (CI: 47)

La identificación entre escenario o marco y procedimiento resulta esencial para Alberdi a la hora de explicar los desatinos de la prensa de combate en la nueva etapa institucional. El escenario del despotismo, protagonizado por Rosas, contaminó a la prensa hasta hacerla a su medida: la acostumbró a la batalla, a la destrucción, a la violencia de la palabra, al lenguaje como arma. De alguna forma el despotismo instruyó a la prensa –tanto a la que lo acompañaba como a la que le era hostil– en el manejo seductor y acalorado del lenguaje, convirtiéndola en un medio encargado por largos años de buscar incansablemente adhesiones y producir rechazos. Sarmiento representa el ejemplo viviente de aquél que ha recibido esa instrucción durante sus largos años de lucha en el ámbito de la

prensa<sup>162</sup> y que por ello se ha habituado a un tipo de práctica de la palabra de la que le resulta muy difícil desligarse.

La tara de la vieja prensa es, para Alberdi, doble: por una parte le resulta muy difícil abandonar los procedimientos que caracterizaban su ‘antiguo modo de existencia’ y por otra parte, no conoce los medios de trabajo requeridos al nuevo modo de existencia pacífica. De alguna manera la prensa que luchaba contra Rosas se ha contaminado de su despotismo. Empeñada largos años en inventar insultos, calumnias, injurias y epítetos ha olvidado su relación con los hechos prácticos, con las cosas, y perdido su función referencial con el mundo.

¿Qué piensa hacer la vieja prensa en ese tiempo? ¿Piensa emplear siempre las mismas armas que cruzaba en otra época con los cuchillos de la mashorca? ¿Piensa siempre llamar *venal*, *corrompido*, *servil* al escritor o al orador<sup>163</sup> que por desgracia no vea las cosas como las ve el antiguo combatiente contra Rosas? (CI: 49)

Los recursos de la prensa de combate ya no son competentes en el nuevo contexto. Las diferencias de opinión no podrán resolverse en el ámbito de la prensa como se hacía antiguamente, utilizando el lenguaje como un arma de guerra en el campo de batalla. Los desacuerdos deberán saldarse mediante argumentos ajustados a la razón y a los hechos prácticos. Epítetos como ‘venal’, ‘corrompido’, ‘servil’, etc. no servirán más que a la causa del despotismo y de la política facciosa, que durante tantos años había dominado los desviados caminos de la República Argentina.

El viejo escenario ofrecía a los escritores la posibilidad de desplegar toda su imaginación, elocuencia y entusiasmo al servicio de la causa de la destrucción.

---

<sup>162</sup> Sarmiento, efectivamente, había mantenido con la escritura y la publicación en el ámbito de la prensa una relación muy activa desde su juventud en San Juan y luego en su exilio chileno. El relato autobiográfico de sus comienzos como periodista al frente de *El Zonda* en San Juan se encuentran en *Recuerdos de Provincia* en el apartado “La vida pública” (Sarmiento, 1948: 174-192) y “Chile” (*Ídem.*: 212). En el apartado “Diarios y publicaciones periódicas” Sarmiento hace una lista de sus publicaciones en el medio argentino y chileno (*Ídem.*: 212-214). Para un análisis pormenorizado de la forma y el contenido de las publicaciones periódicas de Sarmiento en San Juan y en Chile véase Verdevoe (1963).

<sup>163</sup> Nótese que en esta cita se hace patente lo fluido del ámbito de intercambios intelectuales, que en cierto nivel no establecía diferencias marcadas entre lo escrito y lo oral, haciendo intercambiables los juicios y las reflexiones acerca de la prensa y las discusiones o acerca de la figura del escritor y del orador. Esto lo trabajaremos con mayor detenimiento en el capítulo 4, parágrafo 1. d.

Esta circunstancia justificaba el tono encendido, la palabra desmesurada, la agresión al enemigo. Gracias a este escenario, el escritor podía aparecer como el héroe homérico en el que, lo que contaba, era

la proeza individual, la hazaña realizada en combate singular. En la batalla, mosaico de duelos individuales [...] el valor militar se afirmaba en forma de *aristeia*, de una superioridad enteramente personal. La audacia que permitía al guerrero realizar aquellas acciones brillantes, la encontraba en una suerte de exaltación, de furor bélico (Vernant, 1970: 49)

Pero este *ethos guerrero* formado tras largos años de lucha desmesurada y de batalla gloriosa se revelaba infructuoso para la edad de la república: “Los que han peleado por diez y quince años han acabado por no saber hacer otra cosa que pelear” (CI: 43). Sarmiento había demostrado en sus últimas publicaciones (*Campaña* y “Carta de Yungay”) que no cumplía –como publicista– una función adecuada en el marco de la nueva política. Su accionar resulta evaluado por Alberdi según los criterios de la retórica, que conciben al principio de concordancia o adecuación de los elementos concurrentes en una representación, como determinante del éxito de la misma. La nueva prensa deberá *reconocer* los escenarios, los motivos y al auditorio, para cumplir correctamente su función y no quedarse anclada en viejas prácticas inconducentes a los nuevos objetivos requeridos por la vida institucional. Pero Sarmiento había demostrado un fatal desconocimiento de estas circunstancias: “En esta posición nueva los antiguos escritores de pelea<sup>164</sup> desconocieron las condiciones que la nueva política imponía a la polémica argentina” (CI: 48).

El desconocimiento de Sarmiento de las condiciones impuestas por la nueva política tiene una doble causa, concordante con la doble tara que Alberdi

---

<sup>164</sup> Sarmiento, además de haber participado en la prensa con publicaciones dedicadas a criticar el régimen rosista, protagonizó en el exilio chileno numerosas polémicas. Esto le valió la reputación de ‘luchador incansable’, de ‘cuyano alborotador’, de ‘polemista insaciable’. Gracias a esa fogosa actividad en el medio chileno se ve en la necesidad de publicar, en 1843 “Mi defensa”, su primera autobiografía (Sarmiento, 1948: 2-24). Para un relato anecdótico de días en Chile y su relación con la política chilena véase Gálvez “Sarmiento se hace chileno” (1952: 68-95) y Rojas “Cuyano alborotador” (1945: 170-184). La polémica literaria con Andrés Bello –entre abril y julio de 1842– fue una de las más renombradas del período chileno. Allí Sarmiento se identificaría con el humor y la sagacidad polémica del español Mariano Larra. Acerca de las vicisitudes de esta polémica véase: Verdevoye (1963: 172-217) y Palcos (1938: 41-47). En Torrejón (1989: 534-558) se analizan los principales tópicos sobre los que discurrió esta polémica sobre la lengua castellana y en Crovetto y Crisafio (2001: 91-99) se analiza la representación de España en el marco de la misma.

señala en la vieja prensa. Por un lado, proviene de la incapacidad de practicar otros procedimientos discursivos que no sean los aprendidos durante largos años de ejercicio de la prensa de combate. Por otro, el desconocimiento proviene de la imposibilidad de reconocer en las circunstancias que siguieron a la derrota de Rosas, la nueva etapa de organización que se abría en el país. Los hábitos de pelea, útiles en el pasado, ya no lo son en el presente, por lo que, si se insiste en ellos, todo un escenario despótico deberá ser rehabilitado para lograr su justificación.

La posición tomada por Sarmiento respecto de la figura de Urquiza en su *Campaña*, reforzada luego por la “Carta de Yungay” una vez recibida la noticia de la revolución de septiembre en la que Buenos Aires se separa de la Confederación, es presentada por Alberdi como una ‘simple’ operación artificiosa, fruto de un capricho personal:

El objeto personal no existía; pero se convino en que Urquiza será peor que Rosas, y con sólo esa tiranía de la convención fue posible restablecer íntegramente la antigua argumentación, el pasado programa, las mismas palabras de orden, el mismo tono y los mismos medios, de la prensa y la política de otro tiempo (CI: 48)

La rehabilitación convencional del escenario perimido permitiría así a Sarmiento seguir practicando sus antiguos métodos de pelea, los únicos que conoce y que sabe emplear. Pero a la vez, esta pretendida continuidad del despotismo proclamada en sus escritos y meramente convencional, demuestra en su inadecuación a la nueva realidad la propia inadecuación de aquél que la está ‘solicitando’ por el mero hecho de no reconocerse como actor relevante de la nueva coyuntura. Por esa razón, para continuar ejerciendo el periodismo demagógico, Sarmiento debe fingir la serie de circunstancias que lo hacen efectivo y relevante:

Para legitimar el empleo de ese tono brutal, finge que sus adversarios actuales son iguales a los pasados, es decir, se hace culpable de calumnia contra sus hermanos de causa y de padecimientos, y todo por excusar su pereza, su falta de estudio, de educación y de inteligencia práctica en las leyes caballerescas de los debates de libertad (CI: 49)

No obstante, a pesar de las intenciones de Sarmiento, las prácticas en las que insiste, los usos del lenguaje por él ejercidos en sus últimos escritos y las intenciones

facciosas que lo llevan a publicarlos pertenecen, desde la perspectiva de Alberdi, a un momento superado de la prensa y de la política del país. A partir de la victoria de Urquiza las condiciones de la política han cambiado y piden a los escritores programas de acción y educación práctica de los pueblos. El uso acalorado de la prensa es identificada así con una práctica inadecuada frente a los desafíos de la república y Sarmiento como ese actor equivocado de escenario y representando un papel que ya no conviene a la obra en cartel.

El cambio de cuestión ha dejado enanas muchas inteligencias que antes descollaban. Escritos que aparecían tan luminosos cuando combatían contra Rosas, se han mostrado abyectos y pequeños después de su caída. ¿Por qué razón? Porque antes vestían lo ajeno, y hoy aparecen con lo propio. (CIII: 113)

La prensa vestida con ‘lo ajeno’ era la prensa reactiva y destructiva, ataviada con los signos negativos de aquello contra lo que combatía: el régimen rosista. ‘Lo propio’ de esta prensa vetusta es, en cambio, la desnudez en la que se encuentra a la hora de proponer programas de construcción y de constituirse como un medio de transmisión de ideas.

Reconocida, entonces, la *realidad* del nuevo marco político que exigirá a la prensa una nueva función, Alberdi establece las desviaciones e inadecuaciones, evaluando a partir de este criterio las diversas publicaciones sucedidas luego de la caída de Rosas. En este circuito de razonamientos, apenas queda disimulado -tras el retrato de la prensa desviada- el de Sarmiento.

A ‘enanas inteligencias’ corresponden pequeños escritos. La pereza, la falta de inteligencia práctica y las ‘inteligencias enanas’ se computan del lado de las cualidades negativas, que en tiempos de combate *parecen* grandes cualidades sólo por representar satélites de un enemigo que les insufla un aire de gloria y grandeza. Sólo con la falsa luz de gloria que proyecta el enemigo sobre esos escritos-armas que lo combaten, se los pueden considerar brillantes. Extinguido el enemigo, vencido el escenario que teñía todas las prácticas intelectuales con la luz del heroísmo y la desmesura, las cosas se ven *en su verdadera dimensión*.

¿Será posible, con todo, reeducar a la vieja prensa de combate? Alberdi parece querer aportar a esa reeducación mediante el *modelo ejemplificador* de sus



“Cartas”, que proclaman el objetivo de pacificar y de ordenar. Sin embargo, no parece presentar allí demasiadas chances de reforma para estos viejos soldados de la prensa que se enfrentan con desazón al nuevo escenario. Una vez instruidos en la escritura de combate, en la escritura como arma, en el uso de la prensa para destruir o atacar, la *fuerza de la costumbre* impediría su formación en el uso correcto de la escritura, esto es, de la prensa.

Por eso, tanto los recursos de la prensa de combate, como sus representantes, deberán ser dejados de lado. Ya educados en la destrucción, para ellos no existe *paideia* posible. Su práctica deberá ser condenada, censurada y olvidada, ya que además de ejercerse de manera inadecuada, fingida, perezosa, de carecer de estudio e inteligencia práctica, representa un *mal ejemplo* para los jóvenes: “El toque de alarma, el grito de guerra, son melodías que nuestros muchachos de la calle ejecutan como maestros consumados, con un éxito que hace el vilipendio de nuestros pueblos” (CII: 82).

Con esta evaluación negativa del proceder de Sarmiento en el ámbito de la prensa, Alberdi realiza una operación de exclusión del mismo y de la práctica de la prensa que este representa y encarna. La república posible no necesita de escritores entusiasmados por su propio talante, ni de escritos que incendien las mentes del pueblo aún no educadas en la libertad y el respeto de las leyes. El camino hacia la república verdadera está marcado por la palabra fría, desapasionada e impersonal, que cumple funciones prosaicas y no demagógicas, por lo que los oradores y retóricos no encontrarán ya -en este nuevo marco- una función que cumplir y un público al que sugestionar.

### 3. Prensa vs. Ciencia

#### 3. a. La condena de Alberdi a la prensa

El nuevo rol de la prensa, definido por Alberdi en contraste con el antiguo, es el de servir a la pacificación y al orden acompañando las diferentes etapas de transición por las que deberá atravesar la República en vías de organización constitucional. Para que tal rol pueda desempeñarse con total normalidad resulta necesario controlar –censurar– las prácticas de la prensa de combate basadas en el uso acalorado o *indebido* de la palabra. A la prensa le corresponde, como órgano fundamental de la vida política de una república, funcionar acorde a sus necesidades y transitar por la vía *constructiva*. Gracias a esta distinción entre el antiguo rol de la prensa y el nuevo rol, Alberdi podrá realizar, por añadidura, dos operaciones: la primera, de jerarquización, la segunda de exclusión.

La operación de jerarquización consiste en determinar no sólo diferencias entre prácticas antiguas y nuevas de la prensa, sino también establecer valoraciones y regulaciones de las mismas. Alberdi, con la construcción de una ‘jerarquía discursiva’ de los productos intelectuales de la prensa estaría así generando una suerte de *canon* mediante el cual pretende evaluarlos –‘valorarlos’– y a la vez normativizar su producción futura<sup>165</sup>. Las “Cartas” ordenan las producciones intelectuales según una escala explícita y otra implícita. De manera explícita, el *canon* está regido por el tipo de régimen político que la prensa acompaña. En este caso el orden temporal preside al orden jerárquico ya que, por una parte, ‘lo anterior’ o ‘lo viejo’ se identifica con el despotismo y con la palabra utilizada como arma de guerra; y por otra parte ‘lo nuevo’ -lo presente y lo futuro– se identifica con la vida republicana y la palabra constructiva, develadora de la verdad.

En esta jerarquía temporal, si bien se reconoce la función de la palabra destructiva en coyunturas que la requieren –i.e. la época de Rosas– se le otorga un valor meramente negativo, ya que deforma los espíritus y los habitúa a un régimen

---

<sup>165</sup> En las “Ciento y Una” la puesta en cuestión de la *jerarquía discursiva* de los productos intelectuales construida por Alberdi en sus “Cartas” es fundamental, como veremos con más detenimiento en el próximo capítulo (véase Capítulo 3, parágrafo 1. a.).

incompatible con la vida industriosa de una república. La *hybris*, es decir el desborde pasional de la palabra guerrera, su tono acalorado y frenético que no mide consecuencias y está dispuesta a enfrentarse a todo aquél que la contradiga, se opone a la *sophrosyne*, la medida y el sentido del equilibrio de la palabra ilustrada.

De manera implícita, sin embargo, Alberdi construye otro orden jerárquico de producciones intelectuales, que Sarmiento descubre en sus “Ciento y Una” y ataca con ferocidad. En este *canon* implícito, la prensa como ámbito es identificada con la opinión infundada y el capricho personal, y ocupa un lugar subordinado respecto de las publicaciones sistemáticas, programáticas, dogmáticas o ‘científicas’. La valoración que fundamenta este orden ya no se sostiene en el vector temporal, que situaba las correspondencias entre los pares de opuestos ‘antes’ - ‘ahora’, ‘vieja prensa’-‘nueva prensa’, ‘prensa de combate’- ‘prensa de libertad’, ni en el uso de la palabra como adecuación o inadecuación a una situación determinada. Lo que sostendrá a este orden será, en primer lugar, la valoración positiva del uso de la palabra como lugar fijo, regulado y estable en el que se revela la verdad -entendida como adecuación a los hechos del mundo-; luego, la estimación de la función predictiva de esa palabra regulada, gracias a la educación en las leyes invariables que rigen el mundo natural; y finalmente, la apreciación de su función como transmisora –educadora- de esa verdad y de esas predicciones.

Valorada positivamente desde esta triple dimensión, la palabra –la prensa- deberá subordinarse a la política y cumplir funciones estrictamente instrumentales. Así, será el ámbito privilegiado de *transcripción*<sup>166</sup> de los ‘debates de libertad’ es decir, de los intercambios de ideas estrictamente regulados<sup>167</sup>; será

---

<sup>166</sup> Allouch (1993) distingue tres operaciones de la letra -la *traducción*, la *transcripción* y la *transliteración*- que corresponden a los tres registros caracterizados por Lacan como lo imaginario, lo simbólico y lo real. La operación de *traducción* estaría comandada por la dinámica del registro imaginario, es decir, se sostiene sobre todo en el significado o el contenido de lo que la palabra expresa, generando así las conversiones expresivas necesarias para que este se haga comprensible. La operación de *transcripción*, por su parte, refiere al registro de lo simbólico que posibilita el pasaje de un sistema a otro –en el caso de la prensa, el pasaje de la oralidad a la escritura- y que genera la diferencia y la marca de esa diferencia. Por último, la operación de *transliteración* está comandada por el registro de lo real y refiere a la letra entendida como cifra y al efecto material que produce en la subjetividad.

<sup>167</sup> Bentham señalaba la importancia de la publicidad de los debates parlamentarios, sobre todo por el aspecto formativo que este espectáculo podía tener sobre el público. Parte de esta función de

también el ámbito en el que estas discusiones y todos los asuntos de interés común se *amplificarán*, es decir, llegarán a un número importante de personas; y por último será un medio de *formación* del público lector.

En una carta que Alberdi había enviado a Sarmiento a fines de septiembre de 1852 –citada por este en sus “Ciento y Una”– se expresa claramente la jerarquía valorativa construida en las “Cartas”:

Bien; no ayude usted a los hechos; pero ayude usted a los *principios*, a las *doctrinas*. *Absténgase* usted de descender a personas, a sucesos, a cuestiones locales; pero ¿por qué abstenerse de la *alta* propaganda de doctrinas útiles a su país que está a ciegas y necesita saberlo todo? (CyUIII: 199)

Particularmente notable es el pedido que realiza Alberdi a Sarmiento: le solicita que escriba en una determinada dirección que no es la de las personas ni la de los sucesos coyunturales, sino la de los principios y las doctrinas. Pero a este pedid lo realiza mediante una matriz tópica característica del *canon estético*<sup>168</sup> y moral: ‘lo alto’ es idéntico a ‘lo bello’ y a ‘lo bueno’, por lo tanto es lo aceptado como existencia y medida normativa. Lo ‘lo bajo’ es identificado a ‘lo feo’ y a ‘lo malo’, por lo tanto será lo rechazado y excluido.

Las recomendaciones de Alberdi a Sarmiento apuntan a que este reprima su tendencia casi natural a ocuparse de ‘lo bajo’: personas, sucesos, cuestiones locales para ocuparse de lo que verdaderamente importa a la República Argentina: los principios y las doctrinas. Lo *alto* representa entonces los principios y las doctrinas útiles, contruidos por la palabra clara, fría, referencial. Gracias a estos principios y

---

publicidad la cumplían los diarios, que transcribiendo las discusiones en el seno del parlamente, habían inventado –según Bentham– un nuevo y divertido género: el de las memorias parlamentarias: “Las memorias son una de las más divertidas partes de la literatura francesa, y hay pocos libros que se soliciten con mayor generalidad; pero no salen a la luz las memorias sino mucho tiempo después de los acaecimientos, ni andan en manos de todos. Los diarios ingleses son unas verdaderas memorias, publicadas en el momento de ocurrir los sucesos, y en que se hallan todas las discusiones parlamentarias, cuanto concierne a los que representan sobre el teatro político, todos los hechos libremente expuestos, y las opiniones francamente ventiladas. No sé qué emperador había propuesto un premio al que inventase un nuevo gusto: nadie le ha merecido mejor que el primero que puso a la vista del público las ocurrencias de una asamblea legislativa” (Bentham, 1838: 46/47)

<sup>168</sup> Un interesante análisis de la estructura ficcional del canon estético y de sus coyunturales organizaciones tópicas se encuentra en el clásico escrito de Eco, *Apocalípticos e Integrados*. Véase especialmente el apartado “Alto, medio, bajo” (2004: 49-188). Los trabajos compilados en *Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas* discuten también, desde diversas perspectivas, la oposición tópica entre “cultura letrada” o “alta” y “cultura popular” o “baja” (Zubieta, 2000). Véase también Angenot, 2010.

doctrinas se podrá desarrollar ese saber técnico (*techné*) a la vez *normativo*<sup>169</sup> y *procedimental* tan necesario para la industria y el comercio que darán el progreso al país. Lo *bajo*, por el contrario, se identifica con una palabra suelta y volátil que acompaña la suerte de los acontecimientos accidentales, cotidianos y locales. Corresponde a un saber infundado (*doxa*) y está sostenido fundamentalmente por el talante del que allí se emplaza y el entusiasmo del que está envuelto en esa situación comunicativa.

Esta valoración tópica de las producciones de la prensa periódica, que coloca en lo *bajo* a los escritos utilizados como armas -panfletos, libelos, folletines- de carácter incendiario, destructivo y plagados de alusiones coyunturales y de temas de la hora, y en lo *alto* a los escritos programáticos, normativos, generales, que eluden las referencias particulares y apuntan a manifestar el orden de lo real; se corresponde a su vez con la valoración de los estilos que a ellas acompañan. El estilo alto, refinado, corresponde a la escritura impersonal, racional, fría, referencial y el estilo bajo corresponde a la escritura personal, pasional, acalorada y autorreferencial.

La construcción de esta jerarquía discursiva y el sistema de valoraciones que trae aparejada, le permite a Alberdi, en primer lugar, evaluar el proceder de Sarmiento y sus escritos, y luego, censurar su escritura, por considerarla peligrosa para el nuevo orden establecido. Sostiene Botana: “Fatigada de oradores y retóricos, de abogados y teólogos, la sociedad alberdiana ansiaba la regeneración que traían los ingenieros, geólogos y naturalistas” (Botana: 2005: 303).

Sarmiento, periodista por naturaleza y acostumbrado a ocuparse de lo ‘bajo’, carece de las cualidades necesarias para la nueva etapa de la República. El habitante de la nueva prensa, además de disposición al aprendizaje para utilizar la palabra con miras a construir doctrinas de orden, necesita también una disposición especial para aprender el saber procedimental que permita lograr la mayor adecuación posible entre esas doctrinas y el estado de cosas imperante. Este saber, a su vez, deberá ordenarse mediante un tipo de narrativa que borraré la persona

---

<sup>169</sup> La cuestión del fundamento normativo de la ciencia moderna es analizada tanto por los trabajos de Koyré (1994; 1997) como por el libro de Heidegger (1964) sobre la filosofía trascendental kantiana. La pretensión de la ciencia moderna de constituirse en ‘lugar de la verdad’ (en términos de adecuación de la palabra a la cosa) y sus procedimientos técnicos tendientes a dominar el mundo físico, serán subsidiarios de ese fundamento, marco o proyecto matemático que la sostiene.

del autor –junto a sus pasiones y a sus exabruptos- de los enunciados que la conforman. Alberdi reitera su jerarquía en “Complicidad” y reivindica el lugar elevado, superior de la palabra doctrinal sobre la palabra de ‘estilo’ y ‘talento’:

Los trabajos que en lo venidero reclama la República Argentina, son sus reglamentos de administración interior, su Código Civil, su Código de Comercio, su sistema judicial, de sus finanzas, de su crédito, de sus trabajos de utilidad nacional. En esas materias, desconocidas para vos, ¿haríais algo, que pudiese excitar mi envidia? El estilo y talento que acabáis de lucir en los últimos escritos ¿sería objeto de mi envidia? (COM: 297)

Los trabajos necesarios para la República no deben admitir referencias personales, comprometer el talante de su autor ni buscar excitar las pasiones del auditorio/público coyuntural. No se deben regir por la dinámica del egotismo personal y ni poner en juego el narcisismo de sus responsables y de sus destinatarios –cifrado en general por la corriente de la envidia- porque apuntan al orden normativo e impersonal.

### **3. b. La demarcación excluyente**

La jerarquía discursiva de Alberdi revela las sospechas levantadas contra la prensa en sí, como ámbito de intercambio de ideas. Tanto la vieja prensa –que considera un modelo anticuado de uso de la palabra- como de la prensa en general –que caracteriza de manera ambivalente- se muestran en sus “Cartas” como prácticas impotentes y como un ejercicio que, ejercido durante mucho tiempo, arruina al ciudadano y al que pretenda convertirse en hombre de Estado.

Cuando Alberdi evalúa el papel cumplido por las publicaciones de combate en los tiempos de Rosas (CIII: 87-115), es decir, en el escenario adecuado y pertinente para el uso acalorado del lenguaje que estas ostentan, en el que les reconoce su adecuación y pertinencia, remarca su escasa y hasta nula importancia, en tanto no es mediante la palabra que se derroca un orden, sino mediante la fuerza. Los folletines, los panfletos, los libelos y los periódicos destinados a destruir oficiaban perfectamente, en la época de Rosas, como ‘reforzadores de sectas’ mediante el recurso a la propaganda, y como arma empuñada contra el enemigo. En estas publicaciones las ideas transmitidas no

eran lo importante, su contenido era secundario respecto de su forma y del efecto que producían en el enemigo y en el público general:

A todo lo que aparecía de su pluma, nuestra palabra de orden era *¡bravo, estupendo!* Lo aplaudíamos sin leerlo. A mí me sucedió de ordinario. Había en ello de esas injusticias del espíritu de secta y propaganda. Por violento y rudo que fuese su lenguaje, ¿qué importaba? Caía sobre degolladores. La pluma debía ser una espada; cuanto más sangrienta, más propia de su misión justiciera contra la mazorca (CIII: 88).

Pero estas publicaciones no pueden arrogarse más importancia e influjo que el que tienen. La prensa sólo puede ‘chillar’<sup>170</sup>-según la expresión del propio Urquiza- en contra de un régimen pero *nunca torcer su rumbo*. La autoridad militar en el campo de batalla es la única que puede vencer al despotismo, no las palabras impresas de un publicista entusiasmado<sup>171</sup>. En todo caso serán- y eso es lo que plantea Alberdi al final de su cuarta quillotana- las ideas comunes y un *programa* compartido por una generación las que pueden hacerlo. Pero se necesita una autoridad militar que las haga efectivas, que las ‘abraze’, luego de haber vencido previamente al despotismo en el campo de batalla.

¿Quién confundiría la gloria de Mme. Stäel con la de Wellington, como vencedores de Napoleón? ¿Quién diría que mil volúmenes de crítica tenían la eficacia de la batalla de Waterloo, en la caída de Napoleón? (...) Alejandro Dumas ha escrito 700 volúmenes, y si se pretendiese *mito* por esa causa, excitaría la risa de sus paisanos. ¿Ha disputado por eso el gobierno de la Francia a Luis Napoleón, que apenas es autor de una o dos malas obras contra la monarquía? (CIII: 89/90)

La pretensión de relevo del líder que veía Alberdi en Sarmiento luego de leída su *Campaña* es aquí fuertemente discutida mediante el deslinde claro entre ‘escritores’ (publicistas), ‘jefes militares’ y ‘hombres de Estado’. Los escritores de la prensa no son –en absoluto- responsables de la caída de un régimen, sólo acompañan, ‘vitorean’ y hacen la crónica de esa caída. Pero, además, el ámbito de la prensa no forma a los futuros hombres de Estado, ni siquiera en Norteamérica, lugar

---

<sup>170</sup> Cfr. Sarmiento: “Me inmolo, general, al temor que los argentinos me atribuyan la dirección dada a la prensa de Valparaíso, que ahora no ‘chilla’ inútilmente como ‘chilló’ diez años en vano contra Rosas, según la nota oficial que me pasó Elías de orden de S.E., en el Rosario.” (“Carta de Yungay”: 295)

<sup>171</sup> En el capítulo anterior trabajamos la relación entre prensa y guerra. Véase Capítulo 1, párrafo 2. b.

en el que la prensa se movía con total libertad gracias al público educado en los debates de libertad: “muchos siglos faltan para que los presidentes de países tan poco intelectuales como los nuestros salgan del terreno de la prensa. ¡No los da la prensa de Norteamérica!” (CIII: 90).

El ‘terreno de la prensa’ es, entonces, la prensa sin más. De manera poco perceptible Alberdi se desliza desde el deslinde temporal entre una ‘vieja prensa’ y una ‘nueva prensa’ hacia el deslinde normativo entre el terreno de la prensa y el terreno de la acción política. Así, “(l)a prensa periódica desempeñada largos años, lejos de ser escuela de hombre de estado, es ocupación en que se pierden las cualidades para serlo” (CIII: 110). La prensa –según vimos a partir del análisis que de ella hacía Tocqueville- está sometida a su propia dinámica de intercambio intelectual, moviliza sus propias pasiones e impone tiempos y urgencias que, según Alberdi, contradicen las cualidades que debería cultivar un hombre de Estado:

La reserva, la meditación detenida, la espera, que son las cualidades del estadista, serían la ruina de un periodista, que tiene que pensar al paso que escribe, por no decir después. Hombre protocolo, máquina de divulgación y publicidad, hablar ante él es hablar ante escribano y dos testigos, es dictar artículos editoriales, disposición efficacísima para enajenar la confianza de que tanto necesita el hombre de estado (Ibíd.)

La práctica de la palabra en el ámbito de la prensa es contraria a la que deberá practicar el estadista, ya que domina en el primer caso la exigencia de la coyuntura y en el segundo la meditación ajustada a los principios y los programas. El periodista piensa ‘al paso que escribe’ o después que ha publicado sus escritos, mientras que el hombre de Estado debe pensar antes de hacer, evaluando las consecuencias de sus decisiones de acuerdo a las proyecciones realizadas con detenimiento. Por último, el publicista divulga sin miramientos, expone a la publicidad irrestricta los asuntos que deberían ser tratados con delicadeza, enuncia sin censura y pierde así la confianza –fruto de la reserva- tan importante para el hombre de Estado alberdiano.

En el ámbito de la prensa, entonces, el publicista hace un uso incorrecto de la palabra: la concibe como una herramienta estratégica tendiente a excitar la curiosidad del público. Por el contrario, en el ámbito de la política, el hombre de



Estado hace un uso correcto de la palabra: la concibe como un medio de transmisión de decisiones tomadas con detenimiento.

Tanto Alberdi como Sarmiento reconocen una doble función de la palabra<sup>172</sup>. La consideran al mismo tiempo como *hecho*<sup>173</sup>, es decir, como arma, o como ‘látigo’ que cumple la función de *intervenir* en la situación comunicativa, produciendo efectos de adhesión o rechazo en el público interlocutor o espectador; y como *medio* es decir, como vehículo de información o de ‘contenidos’<sup>174</sup> que cumple la función de descubrir la verdad y propagarla. Ahora bien, lo que se encuentra en disputa es la valoración que se hace de esta doble función.

La doble función de la palabra será valorada por Alberdi con un signo negativo en el caso de la palabra utilizada en su función de arma de combate y con un signo positivo en el caso de la palabra utilizada como medio de transmisión de contenidos. El uso incorrecto –la palabra como *hecho*- es el uso retórico de la palabra, sostenido en el talante y en la exaltación de las pasiones facciosas del público. Este uso no tiene miramientos por las consecuencias que puede provocar y si bien cumple una función útil en tiempos de despotismo se descubre inútil en el marco de la vida de la república. El uso correcto –la palabra como *medio*- , en cambio, es el que se realiza de acuerdo a los cánones del pensamiento, es decir, de los principios y de las doctrinas, por lo que pone el mayor acento en el contenido que quiere transmitir que en la persona que lo enuncia y los efectos que produce.

---

<sup>172</sup> Como señala Botana, “[l]as palabras tenían para Alberdi un doble sentido: explicaban y persuadían. La intención no difería de aquella que animaba a Sarmiento, salvo esa obsesiva necesidad por ordenar la multiplicidad en un orden inteligible. Esa manera de lidiar con la realidad despuntó en *Fragmento Preliminar*” (2005: 286). Por su parte, analizando la prensa periódica mexicana, Palti plantea que la elite del siglo XIX reconoció en un momento determinado otras funciones del lenguaje, además de la meramente referencial: “desde el momento en que los textos dejan de ser concebidos como meros vehículos para la transmisión de ideas y pasan a ser percibidos como constituyendo ellos mismos *hechos* políticos, la acción periodística instalará un nuevo orden de prácticas que atravesará la oposición entre la acción material y la acción simbólica. El valor del escrito no se medirá ya por su contenido veritativo, sino por su eficacia material para generar acciones.” (Palti, 2008: 231)

<sup>173</sup> Alberdi va a sostener en 1874: “Las *letras*, como la pólvora y el vapor, sirven a la barbarie como a la civilización, para destruir y demoler, lo mismo que para construir” (Alberdi, 1964: 37)

<sup>174</sup> Una tercera función de la palabra, basada en el intercambio dialógico como lugar en el que se encuentra *junto a los pares y en público*, la verdad, no cesará de postularse de manera ideal (como principio rector de la *Öffentlichkeit*) y de mostrarse impotente en la práctica efectiva de la polémica.

A la construcción de una *jerarquía discursiva*, entonces, le sigue en Alberdi la operación de demarcación. La jerarquía explícita que veíamos sustentada en el vector temporal según la lógica de la progresión y de la adecuación a los diversos escenarios, consideraba necesarias las diversas ‘etapas’ de la prensa. Por el contrario, la jerarquía implícita que vemos deslizarse tras aquella –sustentada en la valoración negativa del uso acalorado de la palabra y en la valoración positiva del uso referencial de la misma- apenas oculta la finalidad que la anima: *censurar*<sup>175</sup> el tipo de práctica que no se ajuste a los cánones estipulados por las necesidades de la nueva edad de la república.

La jerarquía implícita de Alberdi arroja como consecuencia la infravaloración de la prensa en general, en la que prima el uso incorrecto de la palabra. Tres usos incorrectos de la palabra caracterizan el tipo de ejercicio de la palabra en el ámbito de la prensa que Alberdi está anatematizando: el uso *inconsistente*, el uso *no institucionalizado* y el uso *acalorado*.

El uso *inconsistente* refiere a la facilidad con que las opiniones vertidas en los escritos periodísticos cambian de signo y orientación. La palabra de la prensa, sujeta a los vaivenes de la coyuntura y de los intereses momentáneos, no necesita ajustarse a ningún programa ni serie de principios, más bien sigue la corriente de opinión imperante en el momento, que tanto puede condenar un asunto como enaltecerlo. Gracias a ello carece de la consistencia característica de los juicios emitidos en un marco legal establecido, que adquieren su sentido por la mayor o menos adecuación que logren establecer entre este marco y los hechos prácticos. El pedido de consistencia en el ámbito de la prensa será, entonces, inútil, ya que su defecto es actuar en el plano de las apariencias –de los ‘reflejos’ o los ‘ecos’- absteniéndose de determinar principios normativos a las mismas. Al respecto, sostiene Alberdi:

Me pide usted que repare la consistencia de sus opiniones. [...] No hablaré de su consistencia para con las personas ni en los asuntos secundarios: eso no puede exigirse racionalmente al que haya ejercido largos años la prensa periódica, que como el viento de la opinión, de que es

---

<sup>175</sup> Veremos más adelante que Hegel –si bien opone *Öffentlichkeit* y ciencia- considera a la opinión pública desde la perspectiva de la *convivencia* de distintos niveles de formalización, con relaciones de intercambio y de correspondencia mutua vitales para la dinámica e independencia del conjunto.

eco, anda toda la rosa náutica en el espacio de un quinquenio. Ese es defecto de la prensa no de usted<sup>176</sup> (CIV: 124)

A la inconsistencia de la opinión, que no conoce principios ni se ajusta a doctrinas, Alberdi opone la consistencia de las ideas sostenidas a los largo del tiempo y por lo tanto ajustadas a un programa definido: “En dos años, pues, usted ha tenido dos opiniones contrarias y opuestas sobre el sistema de gobierno de su país [...] yo no he tenido más que una opinión desde la escuela de derecho” (CIV: 125). La mención a sus años de formación universitaria, permiten a Alberdi agregar otro motivo de degradación respecto de Sarmiento: el referido a la formación. Las virtudes del hombre público no se aprenden en el ejercicio de la prensa diaria que sólo conoce los hechos en su discurrir contradictorio sin alcanzar a entrever en el fondo de ellos la ley que los rige. La prensa periódica es responsable de formar en el simulacro de las ideas, que sólo se presentan como el reflejo de las opiniones cambiantes y sin amarras y los publicistas que la frecuentan son en realidad víctimas de esa dinámica que la rige. La educación recibida en la escuela de derecho, en cambio, permitiría a Alberdi organizar sus ideas de acuerdo a un espíritu de sistema que asegura la consistencia y la completud de las mismas<sup>177</sup>.

Al espacio de la prensa periódica, eco de la inconsistencia y de la falta de educación en asuntos públicos, Alberdi opone otros espacios más serios y trascendentes, *verdaderos* espacios en los que se dirimen las cuestiones de

---

<sup>176</sup> En *Physiologie de La Presse* -el anónimo de 1841 sobre los órganos de la prensa francesa- se levantan serias sospechas sobre el ‘ídolo abstracto llamado ‘la prensa’’, sostenido en una práctica que resulta muchas veces el fruto de arbitrariedades y falta de espíritu crítico y detenimiento. Al respecto se cuestiona: “El periodismo, que ejerce una influencia tan grande en el destino de los asuntos contemporáneos, y que es la nueva creencia del siglo ¿es oficiado por ministros que detentan una moralidad y capacidad altamente reconocida? Los juicios que realizan los periodistas sobre un hecho o sobre un hombre, juicios que recorren toda Francia en cuarenta y ocho horas, ¿son dictados por una regla inflexible y un modo de ver detenido?” (Anónimo, 1841: ii). El autor sostiene con amargura que el manejo arbitrario de los órganos de la prensa por grupos o camarillas que lanzan al espacio público juicios infundados y de mala fe, es imposible de contrastar con alguna medida de valor neutral, ya que es tan grande la fe que se le profesa que cualquier prueba objetiva presentada en su contra será rechazada de plano (*Ídem*. iv)

<sup>177</sup> En varios pasajes Alberdi –haciendo uso polémico del recurso de la analogía- insiste en la distancia que existe entre la práctica de la prensa en la que se desarrolla la elocuencia y el estilo y los hábitos de orden necesarios para ocupar cargos públicos en la conducción de las instituciones republicanas. Sarmiento, irónico con estas distinciones bosquejadas por Alberdi plantea: “No descubro a punto fijo lo que usted llama hombre de Estado, aunque periodista, según su práctica y la pintura que hace de ellos, sea un pícaro despreciable” (CyUV: 264).

acuerdo a un código que no depende del capricho momentáneo del que toma la palabra<sup>178</sup>.

Andaré breve en esta carta para cumplir cuanto antes con usted; porque espero que mi crítica seria y respetuosa de su persona y talento, reconozca el ejercicio de un derecho, que el talento verdadero respetó siempre cuando se ejerció en su contra. Ocupaciones mayores que mi tiempo y mis fuerzas me han obligado a emplear el feriado, pasado en Quillota, en esta redacción de mero interés político. Usted me lleva la ventaja de vivir en la prensa, mientras yo apenas puedo *regalarle* los instantes que me deja el foro. (CIV: 117)

Las ocupaciones en el foro, es decir, las que lo solicitan como abogado, son reputadas como de una importancia mayor y más grave que las que caracterizan a la prensa. El tiempo de la profesión es cualitativamente superior al de la escritura periódica, ya que para el primero se debe tener una *ciencia* –una serie de conocimientos conceptuales y procedimentales- y para la segunda sólo

---

<sup>178</sup> El desprecio de Alberdi por los efectos que el ejercicio cotidiano de la prensa produce en el espíritu de los hombres –envanecimiento, uso acalorado y demagógico del lenguaje, inconsistencia en las opiniones emitidas, etc.- encuentra su cenit cuando opone su profesión de abogado a la de periodista, recusando la identificación que hiciera Sarmiento entre él y la figura de Girardin en su Dedicatoria a la *Campaña* (*Campaña*: 63). Indica Alberdi: “Yo soy abogado de profesión. Girardin es impresor y gacetero de oficio. [...] Yo no debo ni he debido mi pan cotidiano a la prensa o a la política; él vive de la prensa y de la política. Yo paso mis días contraído a la lucha del foro; Girardin pasa su vida en ligas y peleas con los ministros. Yo visito la prensa por accidente y regalo mis manuscritos a los editores; Girardin se titula *La Presse*, como otro se ha dicho *la prensa* de Chile por muchos años, y vende sus renglones al público. Girardin tiene adoración de sí mismo, y el yo no se le cae de la pluma: es muy raro que yo hable de mí mismo. Yo soy conservador aquí y conservador allá – allá en acción, aquí por simpatía-; Girardin recorre en un año los bandos contrarios y tan pronto es rojo como conservador, siendo a veces lo uno y lo otro a un tiempo. Girardin ayuda a subir a Napoleón, y luego que está arriba lo combate; yo apoyé a Urquiza cuando se levantaba contra Rosas, pero no lo atacó por haber dado en tierra con ese tirano.” (CIV: 122/123). Véase sobre Émile Girardin: *Physiologie de La Presse* (1841: 35) y el artículo “Émile de Girardin” en Barbey D’Aurevilly (1895: 46-61) publicado por primera vez en 1858 con el título: “Émile de Girardin, homme de lettres, et sa comédie”. Barbey D’Aurevilly, al igual que el anónimo escritor de *Physiologie de La Presse* son muy críticos con la figura de Girardin. Lo consideran la encarnación de la prensa francesa –y por lo tanto la encarnación de la corrupción y la charlatanería- remarcando sobre todo sus escasas dotes como escritor. El artículo de Barbey D’Aurevilly analiza una obra de teatro escrita por Girardin y aprovecha la oportunidad para distinguir entre hombre de letras, es decir, escritor de talento y periodista, es decir, simulador de talento. Por su parte Habermas cita a Girardin como uno de los responsables de los primeros periódicos de tirada masiva en Francia, que se vendían a un precio muy económico y gracias a los cuales se produjo esa ampliación transformadora del ámbito de la publicidad: “La prensa de masas se basa en la transformación comercial de la participación de amplias capas en la publicidad, que tiene a hacerla accesible sobre todo a las masas. Esa publicidad ampliada mermó el carácter político de la prensa en la medida en que el medio de ‘facilitación psicológica’ pudo convertirse en el fin en sí mismo de un mantenimiento comercialmente fijado del consumo. Ya en aquella temprana ‘prensa de penique’ puede observarse cómo la maximización de las ventas se cuenta con una despolitización del contenido” (Habermas, 1994: 197).

basta dejarse llevar por los instintos y las opiniones del momento. El uso *no institucionalizado* de la palabra, por su parte, refiere al que se ejerce con el fin de cuestionar el orden establecido, operación muy común en los escritos publicados en el ámbito de la prensa, según vimos en Constant (1814 y 1970) y en Tocqueville (2005). Las recientes publicaciones de Sarmiento (*Campaña* y “Carta de Yungay”) serán evaluadas en las “Cartas” como subversivas, ya que hacen un claro llamado a la desobediencia y a la resistencia a la nueva figura de la autoridad encarnada por Urquiza. El tema del *marco institucional*<sup>179</sup> en el que las palabras obtienen su sentido y ejercen su influencia adquiere sobre todo a partir de la contestación de Sarmiento en las “Ciento y Una” su carácter polémico. La disputa se concentra en el punto en que, lo que Alberdi presenta como el nuevo marco institucional –en vías de establecerse pasado el momento de transición- al que resulta necesario ceñirse, Sarmiento lo considera una ‘base de arena’ o una mera petición de principio fundado en una argumentación *ad hominem*<sup>180</sup>.

Por último, el uso *acalorado* de la palabra –al que ya nos hemos referido en el apartado dedicado al ‘entusiasmo’- refiere tanto a la vanidad del que publica sus escritos como a las pasiones que enciende en el público. Por eso no puede pensarse en privado y sólo adquiere sentido en la plena publicidad del ámbito de la prensa. Sin embargo, advierte Alberdi: “la prensa como el proscenio desarrolla la vanidad, que es enemiga del secreto, y sin el secreto se puede gobernar por una hora de asonada el populacho de la calle, pero no una República” (C III: 110).

La crítica a la plena publicidad del ámbito de la prensa que, como el proscenio -la parte del escenario teatral visible para el público, en el que se desarrolla la representación o mimesis de los actores-, ‘desarrolla la vanidad enemiga del secreto’ es aquí incontestable. La publicidad irrestricta es identificada con el acceso ilimitado de todos los hombres y los medios al seno de la opinión pública lo que seguramente dará como resultado formas impropias de educarse y formas incorrectas

---

<sup>179</sup> La naturaleza del *marco normativo* que se pone en cuestión en esta polémica y la relación que con él guardan las discusiones (en cuanto al *momento* y al *papel* que les toca jugar y que definen, al mismo tiempo, el sujeto de la discusión y su relación con la verdad) podrán ser iluminadas por las reflexiones acerca de las relaciones entre discusión y ciencia que se suscitan sobre todo a mediados del siglo XX. Véase Capítulo 4, parágrafo 1. e.

<sup>180</sup> Véase Capítulo 3, parágrafo 1. a.

de instruir. Como veíamos más arriba<sup>181</sup>, el problema de los pueblos americanos señalado por Alberdi es el de haber sido instruidos pero no educados. Y, puesto que “La instrucción primaria es a la educación lo que es tener un escoplo a saber la carpintería” (CIII: 112), los pueblos tuvieron el escoplo de la lectura pero no supieron distinguir el buen oficio de su simulacro, y entretuvieron su ‘curiosidad inculta y grosera’ con los escritos que la prensa de combate lanzaba irreflexivamente.

Así, resulta evidente para Alberdi que en el ámbito de la prensa no se cultivan las cualidades necesarias para el gobierno de una república, ya que para esto es necesario manejar delicadamente la palabra referencial y el secreto preventivo. La prensa, librada a sí misma y carente de límites –de ‘modelos’ o de ‘programas’ como los que esboza Alberdi en sus “Cartas” concibiendo el órgano de la opinión pública como un órgano de gobierno- oscila, como lo había sostenido Tocqueville (2005: 199), entre la extrema independencia y la extrema servidumbre, haciendo imposible encontrar en medio de ambos extremos un punto fijo en donde poder situarse. La prensa, como mimesis de la sociedad, como eco de sus opiniones, será entonces para Alberdi, terreno de resistencia a ‘las leyes del deber’ en el que florecerán fácilmente las tiranías. Como señala en su primera carta:

Tenemos la costumbre de mirar la prensa como terreno primitivo de la libertad y a menudo es refugio de las mayores tiranías, campo de indisciplina, de violencia y de asaltos vandálicos contra todas las leyes del deber. La prensa, como espejo que refleja la sociedad de que es expresión, presenta todos los defectos políticos de los hombres. Aunque nuestras gacetas no se escriben en los campos, se escriben en ciudades compuestas de elementos campesinos, ciudades sin fábricas, sin letras, de vida civil incompleta y embrionaria [...] De aquí es que la prensa, como el salón, como la tribuna, como la academia misma, están llenas de *gauchos* o *guasos* de exterior inglés o francés (CI: 50/ 51)

De manera transparente, se evidencia aquí la intrínseca tensión que horada la ficción ideal en que se sostenía la consideración del ámbito de la prensa. La opinión pública, concebida como ideal de intercambio racionante de mutua ilustración, ‘terreno primitivo de la libertad’ se ve contrastada con la práctica real

---

<sup>181</sup> Véase parágrafo 2. a. del presente capítulo.

de la prensa, mero reflejo de las violencias que agitan a la sociedad y responsable de deformar la perspectiva de los hechos.

### 3. c. La deslegitimación de la opinión pública

Este cuestionamiento fundamental a la ‘ficción institucionalizada de la opinión pública’ (Habermas, 1994: 262) basado en la constatación de la distancia entre el principio de la publicidad irrestricta –que responde al mandato de la soberanía popular encarnada en la opinión pública- y las consecuencias efectivas de la puesta en práctica de dicho principio, sigue la vía abierta por la ‘desconsideración’ y ‘deslegitimación’ hegeliana de la opinión pública (Habermas, 1994: 150). En sus lecciones de *Filosofía del Derecho* Hegel había sostenido, respecto de la opinión pública –que tiene en la prensa su órgano principal, y cede allí la ‘vivacidad’ de las discusiones cara a cara (Hegel, 2005: 260)- que “(l)a libertad formal, subjetiva, por la cual los individuos como tales, tienen y expresan el juicio, la opinión y el consejo personal sobre los asuntos generales, tiene su manifestación en el conjunto que se denomina *opinión pública*”(Hegel, 2009: 258). Este conjunto permite el despliegue efectivo de todo lo ‘malo’ – la absoluta ‘peculiaridad de la posición y del conocimiento’ ofrecida en forma de opinión subjetiva accidental y circunstancial, acerca de cuestiones accidentales y circunstanciales, a la vez que se presenta –en su existencia efectiva- como lo ‘bueno’, aquello que afirma la plena independencia de la opinión pública, aunque esta no pueda encontrar en sí el fundamento de la misma. Es por eso que:

Lo universal en sí y por sí, lo *sustancial* y lo *verdadero* es ligado aquí, con su contrario, con lo que es por sí *característica y particularidad de la opinión* de muchos; ese estado es, por lo tanto, la presente contradicción de sí mismo, el conocimiento como *apariencia*, la esencialidad tan inmediata, como la inesencialidad. (Hegel, 2009: 258)

La unión de los contrarios en el seno de la opinión pública se evidencia por la doble caracterización que en general se hace de ella. Efectivamente, respecto de la *Öffentlichkeit* [opinión pública, publicidad] se puede predicar al mismo tiempo las dos sentencias contradictorias: “*Vox populi, vox Dei*” , es decir,

la voz del pueblo es la voz de Dios o la voz de la autoridad divina, y “*Che’l volgare ignorante ogn’un riprenda/E parli più, di quel meno intenda*”, es decir ‘El pueblo ignorante reprueba a todos y habla más de lo que menos entiende’<sup>182</sup> (*Ídem.*: 259). Entre estas dos sentencias no cabe elegir ninguna en detrimento de la otra ya que, como sostenía Tocqueville, no es posible establecer entre la más excelsa libertad y sabiduría predicada en “*Vox populi...*” y la más abyecta servidumbre ignorante sostenida en “*Che’l volgare...*” más que una paradójica convivencia.

Según veíamos más arriba<sup>183</sup>, Alberdi solicitaba a Sarmiento, en correspondencia privada, que no ‘descendiera’ a los hechos, a los personajes, a lo ‘accidental’ y se concentrara en los principios y las doctrinas. Aquí, los *materiales* y la *expresión* son reputados como ‘altos’ en tanto los primeros refieran a principios, reglas y doctrinas, y la segunda sea clara, fría e impersonal. Y si bien, como analizaremos en el próximo capítulo, Sarmiento reacciona en las “Ciento y Una” a las exigencias formales de Alberdi extremando hasta el grotesco la expresión lesiva de su lenguaje y usando como ‘argumentos’ una serie amorfa de materiales heterogéneos (anécdotas, dichos y personajes populares, recursos polémicos de todo tipo –chistes, juegos de palabras, comparaciones injuriosas, profusión de signos de admiración, uso de mayúsculas, puntos suspensivos, etc.), en su juicio sobre la prensa periódica coincide con las sospechas fundamentales de su antagonista.

En su valoración, Sarmiento deja traslucir una distinción entre la ‘lógica de la prensa’, entendida como fin en sí misma, amarrada a lo accidental, transitorio y circunstancial y ‘la prensa como órgano’ o instrumento, mero *medio de circulación* de ideas –de propagación- pero no lugar de origen de estas.

De los Estados Unidos salió el pensamiento de *La Crónica*, de *Argirópolis* y de *Sud-América*, que no son periódicos en el sentido innoble que Alberdi quiere darles por tiznar mi persona, sino escritos que se continúan, se sostienen unos a otros, y que desenvuelven, aplican y hacen prácticas aquellas simplísimas ideas de que no soy yo autor, sino la naturaleza, la sociedad, la civilización misma (CyUV: 250).

<sup>182</sup> La primera sentencia que cita Hegel corresponde a un dicho popular, la segunda es de Ariosto en Orlando Furioso, Canto XXVIII, octava 1ª (Citado en Hegel, 2009: 259)

<sup>183</sup> Véase parágrafo 3. a. del presente capítulo.



Por el lado de la forma, Sarmiento justifica sus publicaciones -criticadas por Alberdi como ‘periodísticas’ en su ‘sentido innoble’ (‘malo’, peculiar)- aludiendo a su sistematicidad, su continuidad y su adecuación; por el lado del contenido, las justifica refiriendo a su fuente ejemplar –los Estados Unidos- y a su fuente material –la naturaleza, la sociedad, la civilización. Gracias a ello podrá defender la validez de sus escritos sosteniendo la distinción fundamental y disolutiva de la ficción de la opinión pública: una cosa es la manera de transmitir los escritos –publicarlos- y otra distinta es la manera de generarlos: “Esa buena *inspiración* y esos *excelentes materiales* constituyen el mérito de esos escritos, periódicos es verdad en cuanto a la manera de emitirlos, pero no periódicos en el sentido de Alberdi” (CyUV: 252) <sup>184</sup>.

En el seno de la *Öffentlichkeit* no podrá encontrarse el fundamento de lo que allí se enuncia y transmite ya que, sometida a su propia dinámica, tiende a expresarse según el régimen subjetivo de las ambigüedades, giros, etc. combinando en partes proporcionales la verdad de su principio y el error de sus manifestaciones. Como ‘*Vox Dei*’, la opinión pública se presenta en su plena verdad autoproclamada; como ‘subjetivo y vulgar opinar de muchos’ se presenta concretando peculiarmente su error. Señala Hegel: “Una y otra sentencia se las encuentra en la opinión pública; y puesto que en ellas se ha ligado directamente la verdad y el error infinito, no existe una verdadera *seriedad* en una ni en otra” (Hegel, 2009: 259).

---

<sup>184</sup> Por una parte Sarmiento indicaba al principio de sus “Ciento y Una”: “Entonces revelaré la receta del oficio en que aleccionaba a un discípulo novel. ‘El arte del periodista es reedificar castillos todos los días en la punta de un alfiler.’ Lo ha practicado usted, Alberdi, toda su vida, y lo practica hoy en *El Diario*, *El Mercurio* y *El Club* que son pro-tempore su hotel y su oficina de la embajada argentina” (CyUI: 157). Por otra parte, al final de sus “Ciento y Una” lejos de estar en desacuerdo con el diagnóstico que hace Alberdi de la prensa, Sarmiento cuestiona sólo el sujeto sobre el que ese diagnóstico se aplica (su propia persona) y ensaya una reversión hacia el propio que lo estableció: “Usted, Alberdi, lo ha establecido: ‘la prensa periódica desempeñada por largos años, lejos de ser escuela de hombre de Estado, es ocupación en que se pierden las cualidades para serlo’. Esto es aplicable a usted solamente”. Aquí Sarmiento hace una recapitulación de las acciones de Alberdi en la prensa periódica, trazando una especie de ‘biografía periodística’ y continúa: “Yo escribí periódicos desde 1841 hasta 1845, y no he vuelto a ser periodista, si no es que se obstina en llamar a *La Crónica*, *Sud América* y *El Monitor* periódicos de la clase que usted desprecia. Pero en aquellos cuatro años de mi juventud, que tuve por órgano de mis ideas la prensa periódica, conservé mi dignidad moral en cuanto mi conciencia me lo apuntaba, y no suscribí la contrata que usted lleva a la espalda, como un título para ser hombre de Estado, e inspirar confianza en la verdad de sus palabras. [...] *El Monitor* es, pues, obra periódica, pero no periódico” (CyUV: 252/253).

La ausencia de seriedad de la *Öffentlichkeit* proviene de su incapacidad intrínseca para salirse de ella y poder juzgarse a sí misma desde un lugar de absoluta neutralidad. Esa ausencia de punto fijo a la que aludía Tocqueville se presenta en Hegel en la forma de ausencia de ‘saber de sí’ que impide determinar la seriedad de la opinión pública:

Puede parecer difícil determinar dónde exista seriedad; efectivamente, será difícil si se atiende a la inmediata expresión de la opinión pública. Pero, ya que lo sustancial es su interioridad sólo en ello hay verdaderamente seriedad; empero, esto no puede ser conocido por ella, justamente porque sólo es lo sustancial de sí y por sí mismo (*Ibíd.*)

Lo sustancial de la *Öffentlichkeit* es su independencia positiva, aquello por lo que ‘merece ser estimada’ a pesar de su expresión inmediata, que obscurece su verdad. Sin embargo, ella no sabrá nunca esto de sí misma porque no puede hallar en sí el criterio según el cual pueda medir sus aciertos o desaciertos sin ‘desnaturalizar’ su independencia: “Cualquiera que sea la pasión puesta en lo creído, por más seriamente que sea afirmado, combatido o disputado, esto no proporciona un criterio acerca de lo que se trata realmente” (*Ibíd.*). Nada podrá convencer a la opinión pública de su doble carácter esencial e inesencial y nada la hará convencer de la verdad contenida en las dos actitudes de estima y desprecio a la que es sometida.

Ahora bien, es esta misma *independencia* de la opinión pública la que resulta fuertemente sospechada en la polémica, tanto en las “Cartas” de Alberdi como en las “Ciento y Una” de Sarmiento. Mediante recursos y expresiones diversas, sus protagonistas se acusan mutuamente de faltar a la premisa básica de toda discusión: el uso desinteresado de la palabra. Si -para Alberdi- Sarmiento escribe y argumenta no por el bien de su patria, sino por el interés puesto en recomponer su imagen y su narcisismo herido por los desplantes de Urquiza, promoviéndose a la vez como hombre de Estado; para Sarmiento, Alberdi escribirá movido por el interés de destruir a su adversario y con el objetivo de mantener cargos públicos.

Se pone en evidencia así el contraste entre el principio de la publicidad, sostenido en una ficción de la opinión pública sumamente estilizada, que

consideraba excluidas del seno de lo público las conflictivas relaciones entre amigos y enemigos manteniendo acuerdos tácitos en cuanto a objetivos políticos y protocolos de discusión (Habermas, 1994:162), y un tipo de intercambio que representa a la publicidad como un *campo de batalla* en el que se enfrentan intereses contrapuestos<sup>185</sup>.

Este *contraste* percibido como una degradación de la *Öffentlichkeit*, de espacio de intercambio y fuente de ideas a combate de intereses, fue perfectamente percibido, tematizado y *actualizado* por la polémica, en el punto preciso en que sus

---

<sup>185</sup> Cfr. Palti (2008a: 251 y sigs.). El historiador distingue allí dos modelos de opinión pública que sustentaron las prácticas de la prensa y legitimaron las prácticas políticas en el contexto mexicano del siglo XIX: el modelo jurídico y el modelo estratégico. El autor caracteriza al jurídico como un modelo con fuertes vestigios de oralidad, con una lógica acumulativa de prueba opuesta a la lógica del ‘ordenamiento metódico de argumentos’, sostenido en el intento de provocar en el jurado una duda razonable, la necesidad de ceñirse a lo que específicamente se debate, la puesta en juego de un saber práctico (*techné*) contraria al conocimiento de tipo teórico ‘*episteme*’, y el acento en la *phronesis*, es decir, el saber de las circunstancias particulares y específicas del debate particular. El modelo jurídico se sostenía así en el ideal de participación directa del público en los debates de la opinión pública, sin mediación de partidos ni organizaciones: “de acuerdo con el ideal *jurídico* de la opinión pública, la idea de un debate racional excluía la formación de todo tipo de organización que pudiese desviar la atención en las deliberaciones colectivas de lo que se encontraba en cada caso específicamente en cuestión” (Palti, 2008a: 264/265). Este modelo, a su vez, puede prever cierta ‘movilidad de opiniones’ y se sostiene, sobre todo, en la formación jurídica que en general tenía la clase letrada, algo que con el tiempo se llegó a percibir de manera negativa. El interrogante acerca del problema de cómo fundar ese poder en el cual lo institucional habrá de sostenerse, esto es, cómo fundar la autoridad, según Palti, apuntará en un momento dado a un *modelo* que excede el *jurídico*, un mundo conceptualmente extraño a éste, con un régimen de verdad también extraño, diferente. Palti se referirá a este *modelo* como *estratégico*. El historiador plantea que de un modelo predominante, se pasa al otro. El modelo estratégico de opinión pública es producto de un cambio en la retórica política que Palti liga a un proceso de *letteraturizzazione* y relaciona con la redefinición del rol de los partidos. Lo fundamental en este modelo es que las definiciones ideológicas se transforman en algo menos circunstancial y más fijo, menos sujetos a variaciones. De algún modo se rompe el diálogo, porque los contrincantes están sostenidos en principios fundamentales irreconciliables. Esta nueva circunstancia “destruye no la necesidad de la política pero sí el concepto *jurídico* de la misma y, con él, el de la opinión pública como una especie de imaginario *jury*. Una nueva ‘metáfora radical’ [...] comienza a cobrar forma y que llamamos *modelo estratégico*: la opinión pública no como ‘lugar de la verdad’, sino como ‘espacio de intervención’, y de la política, como la continuación de la guerra por otros medios. [...] “únicamente a partir del momento que se percibe que las pasiones forman la trama misma de la *política* podría considerarse la posibilidad de si éstas, al menos, no eran susceptibles de contraponerse entre sí de un modo que se equilibren recíprocamente, evitando su mutua destrucción. Lo cierto es que dicho concepto sólo se vuelve concebible por la demolición de la idea de *Verdad* como fundamento de la opinión pública. La *opinión*, antes degradada, viene finalmente a ocupar su lugar como la piedra basal en la cual las instituciones públicas de gobierno deben encontrar su sustento. La sociedad civil dejaría así de ser vista como una suerte de *ultimatum sapientiae* (lo que excluía toda idea de negociación) para aparecer como un campo de interacción agonial; es decir, abierto a la confrontación entre opiniones que ya no serían referibles a un horizonte de objetividad común (la ‘verdad de las cosas’). Y ello abre la posibilidad de integrar al concepto republicano la idea de partidos (en el sentido ‘fuerte’ del término)” (Palti, 2008a:266/267). Véase también “Opinión pública/ Razón/ Voluntad general” (Palti, 2007: 161-202)

protagonistas se resistían a aceptar la *discusión interesada* en sus propias prácticas, aunque sí se la imputaban a su antagonista.

### 3. d. “Expertos” vs. “Legos”

Más arriba señalamos<sup>186</sup> que la operación demarcatoria de Alberdi tiene el propósito de excluir las prácticas discursivas sostenidas en un *uso incorrecto* de la palabra (el uso *inconsistente*, el uso *no institucionalizado* y el uso *acalorado*) que acostumbra a su enunciador a la acción reactiva, destructiva, absolutamente falta de planificación, no ajustada a fines, sometida a las pasiones y a los vaivenes que marcan las tendencias de la opinión general, y lo condena a ser el habitante de un ámbito —el de la prensa— ‘malo’ por lo accidental y peculiar de las cuestiones que allí se discuten y de las expresiones que se usan para manifestarlas.

También veíamos que la distinción alberdiana descansa en otra, que contrapone la prensa de combate a la prensa de paz. La prensa de pelea, aunque necesaria, es identificada con un momento ya superado, el del combate sostenido contra el despotismo de Rosas. En ese momento los escritos utilizados como armas, las palabras incendiarias, las expresiones apasionadas, la proliferación de panfletos plagados de figuras de la agresión tenían, en conjunto, la finalidad de luchar contra la opresión, con vistas a un futuro de respeto y convivencia institucional.

Una vez finalizada la batalla de Caseros, la prensa debía aprender ‘las leyes de los debates de libertad’, el sosiego, la utilización programática y referencial de la palabra, la construcción y publicación de escritos normativos. El lenguaje y el tono encendido de los escritos de pelea debían quedar atrás, tal como lo sostiene Alberdi:

Pero hoy que han cambiado las condiciones de la polémica; hoy que la lucha tiene lugar entre caballeros y amigos de la libertad por uno y otro partido, no es posible tolerar que usted siga empleando contra hombres iguales a usted en amor y en servicios a la civilización el tono y el lenguaje que en diez años se acostumbró a dirigir contra los asesinos de nuestros hermanos y de nuestras libertades (CIII: 88)

---

<sup>186</sup> Véase parágrafo 3. b. del presente capítulo.

En el esquema promovido por las “Cartas”, la pasión desordenada y alógica, cede su lugar a la razón, entendida como orden y medida. Sin embargo, la progresión de una a otra no se sostiene, para él, en una *continuidad*, por lo menos en el plano de sus ‘portadores’<sup>187</sup>. No es a partir de la pasión que la razón se destila, la palabra violenta no es el antecedente lejano de la palabra institucional. Una vez *aprendido* el procedimiento rector de la prensa de combate -gracias a la dinámica de la costumbre- resulta muy difícil encauzarlo por la vía sacrificada del pensamiento regulado, es decir, científico.

Es por hábito que Sarmiento, en el momento en el que –según Alberdi- adivinaba el fin del escenario violento que justificaba sus prácticas, volvía a edificar, esta vez de manera fingida, un nuevo enemigo y nuevos motivos para batallar, sosteniendo su práctica discursiva en un marco artificial y superfluo<sup>188</sup>. Por ello Alberdi considera necesario realizar un claro deslinde entre saber profano (*doxa*) y saber científico-técnico (*techné*) y practicar en sus “Cartas” la *secreta*<sup>189</sup> vivisección que intentará expulsar a Sarmiento del círculo de los hombres que necesita la República Argentina en la nueva etapa institucional inaugurada por Caseros. Para tal fin utiliza cuatro procedimientos: lo anula como figura periodística de tiempos de paz anulando al mismo tiempo la validez de la profesión periodística en general, lo impugna como hombre de Estado, lo ridiculiza como militar -función que Sarmiento ostentaba por haber participado en el Ejército Grande- y comprueba la falta de relación que, como escritor, mantiene con la verdad.

Los marcos alberdianos imponen así a Sarmiento la dinámica de la exclusión: ya que ‘*no es para todos*’ (‘no es para cualquiera’) el uso correcto de la

---

<sup>187</sup> Sarmiento adivina en el análisis de Alberdi, la *lógica del relevo* que lo domina: siendo él el representante de la vieja prensa de combate, y aproximándose los tiempos de paz, es al científico frío y desapasionado al que le toca ocupar los cargos de la República.

<sup>188</sup> A la acusación de superfluidad, apariencia y uso acalorado de la palabra, Sarmiento opondrá, por su parte, la acusación de *uso interesado* de la misma por parte de Alberdi. Ambas acusaciones corresponden a dos de los tópicos fundamentales que parasitarán la pretensión legitimadora de la *Öffentlichkeit* en el marco de nuestra polémica.

<sup>189</sup> Como veremos con mayor detenimiento en el capítulo siguiente, Sarmiento acusa a Alberdi de haber procedido como el asesino Desrues, personaje histórico recuperado por la saga de Alexandre Dumas titulada *Crimes célèbres*. Allí Auguste Arnould escribe la historia del conocido asesino Desrues, de mediados del siglo XVIII, famoso por actuar secretamente embaucando a sus víctimas con sus buenas maneras y su apariencia inocente.

palabra, el saber acerca del manejo de las instituciones, el arte de la guerra o la práctica de la ciencia. Estos marcos, por su parte, imponen límites e impugnaciones externas a la *Öffentlichkeit* que –según Hegel– serían extraños a ella, en tanto gracias a su independencia efectiva y a su imposibilidad de saber de sí no encuentra la seriedad en su propio ámbito.

Así, la diferencia entre ‘uso correcto de la palabra’ por parte de aquellos educados en el saber sistemático y ocupados en los principios y doctrinas, y el ‘uso incorrecto de la palabra’ por parte de aquellos instruidos en la palabra acalorada y entusiasmada y ocupados en los asuntos peculiares; corresponde a la que se puede establecer entre los ‘*expertos*’ y los ‘*legos*’<sup>190</sup>.

Esta diferencia –devenida luego jerarquía valorativa– no hará más que acentuarse con el paulatino desencantamiento de la ficción institucionalizada de la opinión pública hasta cristalizar en la distinción entre *discusiones* de doctos y *controversias* de profanos. Las primeras se dan en el marco regulado de una ciencia o disciplina particular, de acuerdo a una serie de textos fundamentales firmemente establecidos y a pautas procedimentales específicas. Las otras son discusiones no pautadas, *desmarcadas*, que tienden a ser infinitas y apuntan constantemente a cuestionar las bases fundamentales de los acuerdos posibles (Perelman, 1989: 80). Justamente, gracias al marco que limita de antemano la

---

<sup>190</sup> La distinción entre ‘experto’ o ‘iniciado’ y ‘lego’ o ‘profano’ no es admisible, en principio, en el seno idealizado de la esfera pública. Allí todos, como hombres, tendrían las mismas oportunidades de expedirse acerca de lo que es de interés común, para hallar conjuntamente la solución más pertinente a las cuestiones planteadas. Sin embargo, una suerte de instrucción siempre es necesaria para participar de esa esfera, por lo menos para conocer el modo en que se debe llevar adelante la discusión para exponer las ideas y arribar a un acuerdo. Ya Kant señalaba que todavía las condiciones no estaban dadas para que el uso público de la razón pudiese ser un rasgo generalizado: “¿es que vivimos en una época *ilustrada*? La respuesta será: no, pero sí en una época de *ilustración*. Falta todavía mucho para que, tal como están las cosas y considerados los hombres en conjunto, se hallen en situación, ni tan siquiera en disposición de servirse con seguridad y provecho de su propia razón” (Kant, 1979: 34). La situación de ilustración, todavía débil (pero seguro) punto de partida, era susceptible de amplificarse mediante la práctica de la escritura y publicación de las ideas concebidas sin la tutela de otro, en cuanto un *funcionario* pudiese ocupar el lugar de un *maestro*. En ese marco, por lo menos de manera momentánea, alguien ocupa el lugar del que enseña (el que escribe y publica sus escritos) y otros el lugar del que aprende (el que lee esos escritos), como en una conversación, alguien es quien emite sus opiniones y otro el que las escucha. En este esquema, el problema se suscita cuando se suspende la *reversibilidad*, tendencia que nuestros polemistas constatan, según vimos, en varios pasajes de sus cartas. Querer perpetuarse en el lugar del maestro, convierte al ilustrado en tirano y demagogo, querer perpetuarse en el lugar del ‘docto’ convierte al iniciado en pedante y sectario.

‘conversación infinita’<sup>191</sup>, los argumentos de las discusiones doctas podrán presentarse -ante un oyente predispuesto a la verdad- de manera ordenada y sistemática, mediante una expresión definida y dos objetivos claros: encontrar nuevas conexiones entre los conceptos disponibles y los problemas que la experiencia vaya presentando, y estipular modificaciones o nuevos conceptos en el caso de que estas conexiones no otorguen soluciones satisfactorias.

El presupuesto de la seriedad de una discusión enmarcada según una serie de pautas definidas de antemano –un ‘paradigma’ en el sentido kuhneano- en contra de la vacuidad de las controversias profanas, se sostiene en los dos caminos tomados en el siglo XIX para definir a la opinión pública luego de la pérdida de sentido como ficción orientadora: el que considera que hay que limitar el acceso universal del público hasta contar con ciudadanos ‘mejor informados y más formados’, es decir, ‘educados’ según el distingo de Alberdi; y el que concibe a la opinión pública como una actividad regulada por marcos institucionales. Al respecto, sostiene Habermas:

Ambas versiones cuentan con el hecho de que, en el proceso de formación de la opinión y la voluntad de las democracias de masas, la opinión popular independiente de las organizaciones –que la movilizan y la integran- apenas conserva una función políticamente relevante (Habermas, 1994: 264)

El orden institucional no encontrará su fundamento *en* la prensa o a través de la controversia, sino que, por el contrario, esta encontrará su fundamento en aquel. La prensa será únicamente medio de propagación de principios, tratados, programas, y se ocupará de *transcribir* las discusiones que se nutrirán de la crítica de escritos con miras a controlar su adecuación o inadecuación a los hechos

---

<sup>191</sup> Véase Deleuze y Guattari (1993). Los autores sostienen allí que “la discusión no es asunto de la filosofía”. Lo que a ella le compete no es la conversación o la deliberación, sino la creación de conceptos: “¿Y cuál es la mejor manera de seguir a los grandes filósofos, repetir lo que dijeron, o bien hacer lo que hicieron, es decir crear conceptos para unos problemas que necesariamente cambian? Por este motivo sienten los filósofos escasa afición por las discusiones. ¿De qué le sirve a la filosofía, mientras no se expongan los problemas que están en juego? Y cuando se expongan, ya no se trata de discutir, sino de crear conceptos indiscutibles para el problema que uno se ha planteado. La comunicación siempre llega demasiado pronto o demasiado tarde, y la conversación siempre está de más cuando se trata de crear. A veces se imagina uno la filosofía como una discusión perpetua, como una ‘racionalidad comunicativa’, o como una ‘conversación democrática universal’. Nada más lejos de la realidad” (Deleuze, Guattari, 1993: 33).

prácticos. Es por eso que, como lo señala Habermas en su comentario a la *Filosofía del Derecho*: “La publicidad reducida a ‘medio de formación’ no puede ya seguir siendo un principio de la ilustración y una esfera de realización de la razón” (Habermas, 1994: 152).

La demarcación excluyente que realiza Alberdi se sostiene así en la constatación de la irrelevancia del ámbito de la prensa como órgano de la opinión pública para la vida institucional de la República y en el deslinde entre ‘ciencia’ y ‘opinión’. Este deslinde se sostiene, sobre todo, en el hecho de que la ciencia es ‘expresión inequívoca’ y la opinión es el arte de los rodeos y las reticencias por lo que, según lo indica Hegel, la primera no está comprendida en la dinámica de la segunda:

(*Las ciencias* –puesto que son ciencias, jamás se hallan así en general, sobre el terreno de la opinión y de la posición subjetiva, como tampoco su explicación consiste en el arte de los rodeos, de las alusiones, de las medias palabras y reticencias, sino en la expresión no equívoca, determinada y evidente del significado y del sentido-, no entran en la categoría de lo que constituye la opinión pública (Hegel, 2009:261).

La ciencia como ‘expresión no equívoca, determinada y evidente del significado y del sentido’ es, ciertamente, una ciencia objetivada que mantiene una relación referencial con el mundo objetivo sin sujeto de la enunciación. Como contrapartida, el terreno de la opinión, como el arte ‘de los rodeos, de las alusiones, de las medias palabras y reticencias’ es el de una práctica que compromete a la intersubjetividad, ya que decir a medias, silenciar, aludir, etc. carece de sentido en otro marco que no sea el de los intercambios con los otros y –eventualmente- con uno mismo.

Alberdi, con su procedimiento de delimitación de modelos de prensa opuestos y excluyentes, establece un deslizamiento de la prensa a la ciencia, por cuanto disuelve lo que caracteriza a aquella: su autonomía respecto del gobierno y de la autoridad del momento, su absoluta libertad formal, su conexión con el mundo de la vida intersubjetivamente regulado, etc.; sosteniendo que el único uso del lenguaje válido en su ámbito es el que se refiere al mundo de los hechos (el mundo práctico) y no al de las personas.



En el marco de la ciencia los hechos parecen narrarse por sí mismos y el único papel asignado a la discusión entre ‘doctos’ será el que corresponde a la acción de deslindar lo mejor posible el buen uso y construcción de las expresiones –proposiciones científicas- y el mal uso de las mismas –enunciados pseudocientíficos o metafísicos.

## Capítulo 3

### Discusión pública y uso lesivo del lenguaje

#### 1. Política, argumentación y regiones de la representación

##### 1. a. Argumentación *ad hominem* y argumentación *ad rem*.

Sarmiento elige en sus “Ciento y Una” la vía del desenmascaramiento de Alberdi. Quiere demostrar que detrás de las insistentes declaraciones de objetividad, impersonalidad y frialdad con que este adjetiva su procedimiento analítico de la prensa y de la política, se esconde la intensión personal, apasionada y acalorada de destruir su reputación. Sarmiento descubre en la letanía alberdiana del yo desapasionado un tipo de impostura que interpreta de acuerdo con los presupuestos de los ‘vicios de la corte’. Reconoce en Alberdi al *envenenador* disfrazado de científico serio, sutil en el mecanismo de destrucción, hábil en el manejo de las percepciones públicas de su personaje y entrenado en destruir reputaciones.

Análogamente a como Alberdi insistía en la impersonalidad de su crítica, Sarmiento insiste en la personalización de la misma, adjudicando a su antagonista el mismo interés acalorado que este le había imputado para desacreditarlo. Le supone cálculo e hipocresía, percibe detrás del retrato de la prensa de combate -y de su exclusión de la nueva etapa de la república- el encono contra su persona y en su apelación a la ciencia una mera impostura. De esta manera Sarmiento introduce un quiebre en el marco de la discusión y en lugar de aceptar los supuestos de Alberdi y rebatir sus argumentos se dedica a impugnar la propia base argumental que los contiene. La clara diferencia establecida en las “Cartas” entre prensa de combate y prensa de paz, coincidente a su vez con la distinción entre la vieja política del despotismo y la nueva política de la república, no resulta válida para Sarmiento. Tampoco acepta la apelación a la ciencia que realiza Alberdi para justificar sus distinguos ni la lectura de la coyuntura que se deriva de los mismos.

El comienzo de las “Ciento y Una” es sumamente ilustrativo de este cuestionamiento basal realizado por Sarmiento:

En la olla podrida que ha hecho usted de Argirópolis, Facundo, La Campaña, etc., etc., condimentados sus trozos con la vistosa salsa de su dialéctica saturada de arsénico, necesito poner orden para responder y restablecer cada cosa en su lugar (CyUI: 143).

La descripción de las “Cartas” como ‘olla podrida’ y de sus recursos argumentativos como ‘dialéctica saturada de arsénico’ contrasta fuertemente con el fundamento serio y científico que Alberdi pretende darle a las mismas. La imagen, además, es muy elocuente porque alude a un alimento que, además de estar podrido, está envenenado. Esto coloca a las “Cartas” en el terreno degradado de los simulacros, ya que tal como Platón describía al arte retórica en el *Gorgias* se trata de un alimento que agrada a los sentidos (Sarmiento alude a la ‘vistosa salsa’) del público pero envenena al interlocutor.

Efectivamente, Sarmiento descubre en las “Cartas” las mismas intenciones calumniosas que Alberdi le había adjudicado, motivo por el cual no piensa aceptar la validez de sus asertos. Contrariamente a lo que el mismo Alberdi sostiene respecto de sus “Cartas”, no se trata allí de un estudio guiado por un interés “muy general y desapasionado” (CI: 40), sino más bien de una serie de escritos preparados especialmente para destruir públicamente la reputación de su adversario. Al respecto, señala Sarmiento:

¿De qué se trata en sus quillotanas? De demoler mi reputación. ¿Quién lo intenta? Alberdi. ¿Qué causa lo estimula? Ser empleado para ello. ¿Cómo le vino ese empleo? Negociándolo por medio de Gutiérrez a trueque de escribir en Chile<sup>192</sup>. ¿Cuál es el resultado de su libro? Dejar probado que no soy nada y que usted lo es todo (CyUI: 143).

Sarmiento no reconoce ningún valor objetivo a las afirmaciones contenidas en las “Cartas” porque impugna radicalmente el origen de esas afirmaciones,

---

<sup>192</sup> Sarmiento hace referencia al nombramiento como “Encargado de Negocios de la Confederación Argentina cerca del Gobierno de la República de Chile” que Alberdi había recibido el 14 de agosto de 1852 por parte de Urquiza. A raíz de este nombramiento, Sarmiento acusará a Alberdi de escribir sus cartas por el mero hecho de ser un ‘empleado’ y recibir un estipendio por sus servicios.

considerándolo infundado o por lo menos, no fundamentado en un terreno argumentativo válido. El interés que las sostiene es, por un lado, el de destruir a su antagonista y por el otro defender los designios que le han sido encomendados gracias al nombramiento oficial recibido por parte de Urquiza.

Desde esta perspectiva se propone establecer una serie de cuestionamientos que *desviarán* a sus cartas por los derroteros del aspecto relacional de la comunicación, poniendo en primer plano asuntos relativos a la persona de Alberdi y olvidando los referentes a los ‘temas de la hora’. Se puede sostener que recién a partir de las “Ciento y Una”, entonces, se inicia la discusión abierta por las “Cartas” –y que, recordemos, habían sido suscitadas por la publicación de la *Campaña* y de la “Carta de Yungay” de Sarmiento- en el sentido de que una discusión pública resulta de la confrontación de argumentos entre dos adversarios políticos. Pero esta rápidamente se ve interrumpida por dos razones. En primer lugar, por la radical impugnación de las bases argumentales en las que, supuestamente, se había iniciado, y en segundo lugar, por el fracaso en la constitución de la figura del adversario, en tanto, como veremos, para Sarmiento Alberdi no constituye un interlocutor válido, sino sólo un “perro de todas bodas en política”<sup>193</sup> que habrá que expulsar del ámbito público.

Por un lado, entonces, las “Ciento y Una” interrumpen la discusión, pero por otro vuelven a colocar a las palabras y a los intercambios discursivos en el plano de la argumentación, y por lo tanto de la política, sustrayéndolo al de la ciencia en el que Alberdi los había querido enmarcar. En efecto, siguiendo a Perelman, veremos que “las posibilidades de la argumentación dependen de lo que cada uno está dispuesto a conceder, de los valores que reconoce, de los hechos sobre los que señala su conformidad; por consiguiente, toda argumentación es [...] *ad hominem*” (Perelman, 1989: 184)<sup>194</sup>. Esto quiere decir que la discusión en

---

<sup>193</sup> Véase parágrafo 2. c. del presente capítulo.

<sup>194</sup> Perelman plantea que toda argumentación es *ad hominem*, aunque en ciertos ámbitos –como el de la ciencia o el de algunas filosofías- se sostenga lo contrario. Al fin y al cabo, el argumento *ad rem* que supone su validez universal y se dirige a un auditorio que considera universal (*ad humanitatem*) no sería más que una forma solapada de argumentación *ad hominem*, sustentada en la creencia particular (y por lo tanto *opinable*) en una verdad válida para todos y no sólo para un auditorio particular. Si bien esta toma de posición coherente con la revisión de los fundamentos de las ciencias comprensivas en la década del 60 del siglo XX, coincide en cierta medida con algunos puntos discutidos por las elites letradas del siglo XIX (la pregunta por la función de la retórica en el ámbito del conocimiento y de la práctica política es uno de ellos), se diferencia en el punto en el

la que se esgriman diversos argumentos a favor o en contra de ciertos temas y de ciertas tesis acerca de ellos, dependerá de ese acuerdo previo entre los participantes de la misma. El acuerdo incluye, como sostiene Perelman, todo aquello que resulta necesario para que una discusión avance por la vía argumentativa, es decir, todos esos elementos básicos –valores compartidos, esquemas cognitivos similares, etc.- fundamentales para arribar a una conclusión consensuada.

Sin embargo, una cosa es aceptar la generalidad de este tipo de argumentación y otra cosa es oponer la argumentación *ad hominem* a la argumentación *ad rem*. En el caso en el que se acepte la generalidad de la argumentación *ad hominem* se radicalizará el dominio de la retórica, concibiendo toda actividad racional de los hombres –incluida la ciencia<sup>195</sup>- como casos especiales de este tipo de argumentación que siempre necesita un acuerdo previo para llevarse adelante. Este es el caso de la operación realizada por Kuhn<sup>196</sup> en la que vemos una politización de la ciencia –particularmente visible en los momentos revolucionarios- por considerarla un caso especial de acuerdo argumentativo en el que no domina la verdad objetiva sino el consenso de una comunidad científica respecto de las nociones básicas que guiarán su quehacer.

En el caso en el que se opone la argumentación *ad hominem* a la argumentación *ad rem*, nos encontramos con la oposición entre retórica y ciencia que –siguiendo la vía platónica- deriva siempre en una valoración jerárquica de la segunda sobre la primera. La retórica es considerada el dominio de lo contingente, de los ‘simulacros’ mediante los cuales no sólo se está lejos de la verdad sino que se educa en el error. La ciencia, en cambio, es el reino de la verdad, en tanto mediante sus procedimientos es posible acceder al orden inmutable de las ideas. La retórica tendría que ver entonces con la relatividad del saber, con una suerte de doxa contaminada por las artes miméticas que excitan la parte irascible del alma

---

que, al fin y al cabo, y más allá de la constatación fáctica de la inexistencia de una instancia trascendente que pueda dirimir la puesta en cuestión de los fundamentos, se sostiene la idea, valorada positivamente, de la existencia de una verdad que por diferentes mecanismos (la mala fe del adversario, la virtud propia) se intentaría ocultar o develar.

<sup>195</sup> Lacan, siguiendo la vía de la radicalización de la retórica, advierte: “...no sea vano recordar aquí que el discurso de la ciencia, en la medida en que sería recomendable por la objetividad, por la neutralidad [...] es tan deshonesto y tan negro de intenciones como cualquier otra retórica” (Lacan, 1987a: 870)

<sup>196</sup> Véase Capítulo 4, parágrafo 1. e.

permitiendo la liberación de la concupiscible. En cambio la ciencia, ligada a la verdad de la forma matemática (de la idea) escapa a los avatares humanos y se conecta con la parte racional del alma, que es la que acerca al hombre al reino de lo eterno.

Alberdi sostiene sus esquemas de las “Cartas” enteramente en esta oposición valorativa entre retórica y ciencia. Para él la retórica es el ámbito de la degradación de la palabra, de la mutación de significados, del desvío de las opiniones y del manejo demagógico de las pasiones. Por el contrario, la ciencia es el ámbito en el que la palabra se encuentra con su significado exacto, en el que las leyes se adecuan a una realidad objetiva, en el que la comunicación es preferentemente referencial e informativa. La ciencia no permite el desvío de las pasiones ni el protagonismo de las personas, resultando así el remedio perfecto para los peligros demagógicos.

Desde la perspectiva de Alberdi, la ciencia es consecuente con un programa sujeto a leyes naturales invariables, en cambio la retórica –reinante en el ámbito de la prensa- se mueve como “el viento de la opinión, de que es eco, anda toda la rosa náutica en el espacio de un quinquenio” (CIV: 124). Oponer la ciencia a la retórica es, según Alberdi, oponer la república al despotismo. Pero esto significa expulsar de aquella todos los elementos humanos, es decir, todos los elementos imposibles de controlar mediante las leyes de la ciencia. De alguna manera la operación de Alberdi despolitiza la república en tanto la priva de uno de sus elementos fundamentales: la retórica. Como sostiene Nietzsche, la retórica –generalmente incomprendida por los hombres modernos y muchas veces condenada como un arte fútil y superficial- es un arte que corresponde de manera intrínseca a los ideales republicanos y correspondía de manera viva a la práctica política de los hombres antiguos:

Se trata de un arte esencialmente *republicano*: hay que haberse habituado a tolerar las opiniones y puntos de vistas más extraños e incluso a sentir un cierto placer en la contradicción; hay que escuchar con la misma satisfacción con que se habla y, en cuanto oyente, hay que estar en condiciones de apreciar poco más o menos el arte en cuestión. La formación del hombre antiguo culmina habitualmente en la retórica: se trata de la más alta actividad intelectual del hombre político perfecto: ¡he

aquí una idea que nos resulta absolutamente extraña! (Nietzsche, 1974: 125/126).

Alberdi estaba muy lejos de apreciar a la retórica como ‘la más alta actividad intelectual del hombre político perfecto’ y más bien la veía, siguiendo la vía platónica, como la mayor corruptora de los ciudadanos de una república. Recordemos que Alberdi había sostenido en sus *Bases* que fue justamente la instrucción retórica de los hombres educados en el Colegio de Ciencias Morales de Rivadavia la culpable de los mayores desvíos posteriores en el desarrollo y propagación de las ideas, ya que estas ideas eran una ‘mera formalidad’ sin asidero práctico, sin costumbres o hábitos arraigados que la sostengan.

La ciencia le ofrecía a Alberdi la posibilidad de hacer frente a esta corrupción generada por la retórica –identificada a metafísica o ‘teoría’<sup>197</sup>- y encontrar una base firme y objetiva donde asentar la vida republicana. Con el supuesto de la ciencia, entonces, Alberdi sostenía que sus propios argumentos, categorías, distinguos y principios de demarcación puestos en práctica en las “Cartas” no correspondían a una determinada manera de ver las cosas sujetas a discusión, sino que por el contrario, reflejaban la realidad que estaban clasificando.

Según Perelman, este modo de proceder que opone la retórica o argumentación *ad hominem* a la ciencia o argumentación *ad rem*, identifica a esta última como la argumentación válida y a la primera como un tipo de argumentación meramente subjetiva y por ende no válida. La argumentación *ad rem* “corresponde a una argumentación supuestamente válida para toda la humanidad razonable, es decir, *ad humanitatem*” (Perelman, 1989: 184). Por esta razón es identificada a la verdad en oposición a la opinión a la que está sujeta la argumentación *ad hominem*.

Desde esta perspectiva que jerarquiza la ciencia sobre la retórica, continúa Perelman, la argumentación *ad hominem* es considerada como una pseudoargumentación o como una argumentación que sólo vale para ciertas personas porque admite supuestos restringidos a una serie de acuerdos en lugar de

---

<sup>197</sup> Véase Capítulo 1, parágrafo 1. c. y Capítulo 2 parágrafo 2. d.

valer para el auditorio universal<sup>198</sup>. Sin embargo, este desprecio sólo se sostiene en la creencia de que la única argumentación válida es la que se realiza identificando el auditorio particular al auditorio universal, es decir, suponiendo que lo que se plantea es verdadero más allá de la ocasión (*kairós*) particular en que la argumentación se despliega y del público específico y coyuntural que la recibe.

La posición adoptada por Alberdi, como dijimos, es la indicada por Platón quien gracias a la oposición entre política o retórica y filosofía consentía en “no tomar en serio el ámbito de los asuntos humanos” (Arendt, 2003: 47). Con la mirada puesta en un mundo trascendente que pudiera fundamentar el mundo de los entes gravados por la transitoriedad, Platón convirtió a la retórica, identificada por él a la política que veía practicada y enseñada por los sofistas, en un mero simulacro sin ningún asidero objetivo. Gracias a ello, según sostiene Jaeger, puede ganarle la batalla mediante el arma dialéctica:

La estrategia retórica, embotada en cuanto al pensar y habituada a triunfar ante la multitud no resiste al ataque concéntrico del arma dialéctica. No sólo porque carece de la agudeza lógica y de la capacidad metódica de maniobra necesaria para ello, sino porque adolece de un defecto fundamental, que es el de que detrás de sus palabras no aparece ningún saber objetivo, una filosofía sólida ni una concepción firme de la vida; además no la anima ningún *ethos*, sino que sus móviles son la codicia, la voluntad de éxito y la falta de escrúpulos (Jaeger, 1962: 522).

Salvando la toma de partido de Jaeger –consecuente con la depreciación moderna de este arte que señalaba Nietzsche en sus lecciones<sup>199</sup>- por la filosofía platónica en contra de la ‘falta de escrúpulos de la retórica’, lo que importa

---

<sup>198</sup> Perelman señala que Schopenhauer denominará *artificio* a la argumentación *ad hominem* en el punto en el que intenta poner a los partidarios de determinadas ideas o creencias en contra de las premisas que ellos mismos aceptaron, cuestionando de manera ilegítima los acuerdos básicos establecidos. Sin embargo, discute Perelman, “no hay nada ilegítimo en esta manera de proceder. Incluso podríamos calificar de racional semejante argumentación, al tiempo que admitimos que no todos aceptan las premisas discutidas. Estas premisas son las que determinan los límites dentro de los que se mueve la argumentación. Por eso relacionamos el examen de esta cuestión con los acuerdos propios de ciertas argumentaciones” (Perelman, 1989: 185/186)

<sup>199</sup> Nietzsche indica en sus lecciones sobre retórica que una de las diferencias fundamentales entre los antiguos y los modernos reside en el desarrollo del arte retórico, apreciado por aquellos, despreciado por estos: “El extraordinario desarrollo de la retórica constituye una de las diferencias específicas entre los antiguos y los modernos. En la Edad Moderna este arte es objeto de un desprecio general y cuando nuestros modernos lo utilizan, a los más que llegan es al diletantismo y al empirismo burdo”(Nietzsche, 1974: 125)



señalar es la trascendencia metafísica sobre la cual está fundada la primera y la ausencia de tal trascendencia, que caracteriza a la segunda. Efectivamente, atada a las circunstancias cambiantes de los asuntos humanos, la retórica discurre según avatares imposibles de calcular, contrastando así con la posibilidad que ofrece la filosofía de sujetar el cambiante mundo sensible a la normatividad impuesta, en el caso de la filosofía platónica, por la idea de bien<sup>200</sup>.

Los hombres partidarios de la retórica, es decir, del arte que se complace en gestar espectáculos para convencer al público de cosas que no son ciertas, pero que a su vez se engaña a sí misma en lo que cree lo bueno y lo bello, serían para Platón los ‘filodoxos’. El filodoxo se mueve en el mundo de lo cambiante juzgando las cosas mediante la opinión (*doxa*) y “sólo reconoce una multitud de cosas bellas, [es] aquel amante de espectáculos que no puede tolerar que se diga que lo bello es uno, lo mismo que lo justo y otras cosas semejantes” (*Rep.*, 479a). Por eso se complace en las ‘voces bellas’ o en los ‘bellos colores’, es decir, en lo que estimula la curiosidad pasajera de su propia sensibilidad y la de su auditorio, a la vez que niega la existencia de algo que sea bello en sí y que limite el influjo de los espectáculos que excitan y embriagan las pasiones (*Ídem.*: 480a).

En efecto, estos hombres ni siquiera cuentan con el modelo para realizar sus copias, sino que se manejan en un mundo desconectado de las ideas-arquetipo, por lo que su arte es menos una copia degradada del verdadero conocimiento que

---

<sup>200</sup> Contrastando un modo de vida filosófico con un modo de vida retórico, Sócrates le pregunta a Calicles si es preferible que un hombre prefiera su muerte antes que cometer injusticia, “¿[o] crees tú que un hombre debe buscar, sobre todo, el medio de vivir el mayor tiempo posible y ejercitar esas artes que nos van salvando sucesivamente de los peligros, como la que tú me invitas a practicar, la retórica que nos saca a bien en los tribunales?” (*Gorg.*, 511b). Platón se refiere a la retórica como un procedimiento que sólo logra mantener a salvo el cuerpo, pero que no ofrece el verdadero remedio para el alma. Por eso la compara con el arte de nadar, que salva del peligro de la muerte física y luego con el arte de la navegación, que si bien cumple un papel importante en la supervivencia del cuerpo, de bienes, de mujeres y niños, no tiene por qué ufanarse de ello. Critica justamente la exaltación que los propios sofistas hacen de su profesión, profesión que no es más que las que acaba de enumerar, encargadas de preservarnos de los peligros. Sin embargo, lo generoso y bueno es algo muy distinto del ‘apego por la vida’ (*Ídem.*: 512c). Se enfrentan así dos modos de vida: el ‘vivir para el placer’ por oposición al ‘vivir para el mayor bien’: “Sóc.- Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades que tú me aconsejas, no sabré qué decir ante un tribunal” (*Ídem.*: 521d). El filósofo que ha podido tener acceso al mundo de las ideas no puede enunciar su palabra verdadera en el marco de la puesta en escena retórica, porque encontrará allí los presupuestos del mundo comandado por la lógica del placer y la voluntad de poder.

su simulacro<sup>201</sup>. Como lo expresa Platón por boca de Sócrates, dirigiéndose a Glaucón:

¿Qué diferencia ves tú entre los ciegos y aquellos que, privados del conocimiento del ser real, no tienen en su alma ningún modelo evidente que les sirva de guía y no pueden, como hacen los pintores, volver su mirada hacia una verdad pura y, después de contemplarla con la mayor atención, atenerse constantemente a ella para establecer en este mundo las normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno, si así hubiese que hacerlo, y, en caso de que estuvieran establecidas, velar por su cumplimiento y conservación? (*Rep.*, 484c-d)

Claramente no serán los filodoxos amantes de los espectáculo los elegidos para ser guardianes de la república platónica. Su pasión por lo cambiante, su fascinación por las apariencias y su ceguera para percibir las ideas-modelo los harán incapaces de lograr lo que a un guardián le está exigido: unir la experiencia a la especulación, exigiendo la adecuación entre la copia y el modelo (*Ídem.*: 485a). Impotentes para reconocer la verdad, amantes de la mentira e inhábiles a la hora de ejercitarse en el camino del filósofo, el alma del filodoxo está condenada a someterse a las pasiones, ya que no ha podido domesticar su alma concupiscible con el auxilio de la irascible y la racional.

El filósofo, por el contrario, es aquél que cuenta –luego de un penoso entrenamiento<sup>202</sup>– con el conocimiento de los modelos del mundo inteligible, lo

---

<sup>201</sup> Véase Capítulo 1, parágrafo 1. d.

<sup>202</sup> Platón sostiene en varios de sus diálogos la importancia de la ejercitación –complementaria con la cualidad del alma, según el lugar ocupado en el ‘patio de butacas’ del mundo de las ideas– para poder alcanzar la destreza propia de los verdaderos filósofos en la tarea de descubrir la verdad para sí mismos y para los que lo escuchan. Parte de su *paideia* se evidencia en la estructura misma de sus diálogos, en la manera como se presentan y se contextualizan, de por sí aleccionadora de la forma en que debe concebirse el acceso a la verdad. En la *República*, por ejemplo, el diálogo es referido, es decir, no pretende ser una representación *in vivo* sino que es el relato realizado por Sócrates a un auditorio no especificado, de la representación dialéctica llevada adelante el día anterior. Platón subraya de entrada, con esta narración *en retard*, la discontinuidad entre el modelo original y la palabra que lo enuncia. Pero el caso más evidente es el del *Parménides* que presenta una estructura narrativa en “cascada”: Céfaló, el narrador del diálogo que sólo toma la palabra al inicio, no estuvo presente en el hecho narrado. Cuenta el relato que le hizo Antífonte, escuchado de Pitodoro de la célebre conversación entre Sócrates, Zenón, Parménides y el joven Aristóteles, que había presenciado cuando era niño. Este alejamiento en tercer grado respecto de la conversación que será el tema central del diálogo, es ya una muestra del difícil acceso a la verdad que requiere sobre todo de una dificultosa y sostenida ejercitación (gimnasia) que compromete al mismo tiempo el pensamiento deductivo, la memoria y la pasión por la ciencia. En este diálogo –paradójico y central en la obra platónica porque representa la puesta en acto de la deconstrucción del mundo de las ideas como arquetipo de las formas sensibles– Parménides sabio y viejo, alecciona a Sócrates aún joven e inexperto sobre el quehacer filosófico: “- Par.: ¿Qué harás,

que le permite expedirse con claridad en los asuntos atinentes al cosmos humano, siempre en beneficio del verdadero bien de la *polis*. El verdadero filósofo cuenta con un alma moderada, desinteresada, justa y mansa, además de poseer cierta facilidad para aprehender la esencia de las cosas y una verdadera pasión por conocerlas (*Rep.*, 485c-e, 486a-e). La vía señalada por Platón<sup>203</sup> y retomada por Alberdi en sus “Cartas”, que consiste en oponer la argumentación *ad hominem* a la argumentación *ad rem* estableciendo una jerarquía entre ambas y colocando a la segunda (propia de la *episteme*) por encima de la primera (propia de la *doxa*)<sup>204</sup>, se opone a su vez a otra vía destacada por Perelman, según la cual no existiría, en el ámbito de los asuntos humanos, más argumentación que la *ad hominem*.

La perspectiva de la retórica había sido expresada por el mismo Platón, que pone en boca de Calicles los argumentos más fuertes esgrimidos por los sofistas en contra de la filosofía, haciéndole pronunciar un discurso que

---

entonces, en lo tocante a la filosofía? ¿Hacia dónde te orientarás, en el desconocimiento de tales cuestiones? Sócr.: Creo no entrever camino alguno, al menos en este momento. – Par.: Es –dijo– porque demasiado pronto, antes de ejercitarte, Sócrates, te empeñas en definir lo bello, lo justo, lo bueno y cada una de sus formas [...] Bello y divino, ten por seguro, es el impulso que te arrastra hacia los argumentos. Pero esfuérzate y ejercítate más a través de la práctica aparentemente inútil y a la que la gente llama vana charlatanería, mientras aún eres joven. De lo contrario, la verdad se te escapará” (*Parménides*: 135c-d). Parménides pide a Sócrates el detenimiento y la espera que sólo puede dar la experiencia obtenida con la vejez y los años, advirtiéndole que la definición es una operación que se realiza al final del procedo dialéctico y no al comienzo del mismo. No se empieza por la definición, porque esto sólo se puede realizar cuando todas las posibilidades han sido analizadas. Pero ¿Cómo ejercitarse en el análisis de todas las posibilidades que presenta un problema? Zenón propone la respuesta: “¡A él pidámoselo, a Parménides, Sócrates! [...] Si fuéramos muchos no sería correcto pedirselo; porque no es conveniente hablar sobre tales cosas ante una multitud, sobre todo a su edad. La gente ignora, en efecto, que sin recorrer y explorar todos los caminos, es imposible dar con la verdad” (*Idem.*: 136c). Aquí se evidencia, por una parte, que la filosofía se concibe como una cuestión de ‘unos pocos’ de los ‘*aristos*’, los mejores, y por otra parte, que es una cuestión de entrenamiento y de experiencia, por lo que –contrariamente a los que sostenía Calicles en el *Gorgias*– es una actividad propia de la gente madura y no de la gente joven. Para un análisis minucioso de la estructura de este diálogo y de los problemas que suscita en el marco de la filosofía platónica véase Wahl (1929) y en Cornford (1989).

<sup>203</sup> Arendt hace mención en sus lecciones sobre Kant al “curioso y difícil problema de la relación entre política y filosofía o, más exactamente, la actitud que los filósofos suelen tener respecto del ámbito político en su conjunto” y toma como ejemplo a Platón: “Está claro que Platón escribió la *República* para justificar la idea según la cual los filósofos deberían llegar a ser reyes, no porque tuviesen una inclinación hacia la política, sino porque de este modo, en primer lugar, no serían gobernados por gente peor que ellos y, en segundo lugar, se instauraría en la comunidad política aquella completa serenidad, aquella paz absoluta, que sin duda constituye la condición más favorable para la vida del filósofo” (Arendt, 2003: 46)

<sup>204</sup> Alberdi sostiene, en su primera carta: “En política, en legislación, en administración no se puede edificar sin poseer estas ciencias (porque estas cosas son ciencias), y estas ciencias no se aprenden escribiendo periódicos, ni con infusas” (CI: 43). De manera clara, como hemos analizado en el capítulo anterior, degrada el ámbito de la prensa considerándolo en oposición respecto del de la ciencia y supone que se puede lograr una política científica.

representará un hito en el *Gorgias*<sup>205</sup>. La filosofía es presentada aquí como aquella actividad que aleja a los hombres de la ciudad, los convierte en seres interesados en un mundo trascendente y los vuelve ignorantes de los asuntos que verdaderamente preocupan a los hombres<sup>206</sup>. Como sostiene el mismo Calicles:

Por bien dotada que esté una persona, si sigue filosofando después de la juventud, necesariamente se hace inexperta de todo lo que es preciso que conozca el que tiene el propósito de ser un hombre esclarecido y bien considerado. En efecto, llegan a desconocer las leyes que rigen la ciudad, las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas y los placeres y pasiones humanos; en una palabra, ignoran totalmente las costumbres (*Gorg.*, 484 c, d).

---

<sup>205</sup> La figura de Calicles es, según lo indica Jaeger, central en el *Gorgias*. Luego de las fracasadas discusiones con Gorgias y su discípulo, el joven Polo, el diálogo con Calicles le permite a Sócrates desplegar todo su arte y demostrar las contradicciones de la retórica. Así, Calicles adopta la figura del adversario que, en un plano de igualdad, sostiene con fuerza equivalente argumentos contrarios a los de su interlocutor: “Platón pinta con cierto cariño la figura del adversario a quien combate con tanta pasión, y [...] se tomó la fatiga de comprenderle antes de aplastarlo. Tal vez no se haya pensado lo bastante en la posibilidad de que el propio Platón sintiese en su misma naturaleza lo bastante de esa voluntad irrefrenable de poder para disparar en Calicles contra una parte de su yo. [...] Las imágenes congeniales que Platón traza de los grandes sofistas, retóricos y hombres de poder, revelan con innegable claridad que sentía vibrar dentro de su propia alma todas sus fuerzas, con sus ventajas fascinantes y sus inmensos peligros, pero refrenadas por Sócrates y fundidas en su obra [...] con el espíritu socrático y al servicio de él, en una unidad superior” (Jaeger, 1962: 525). Para Mouffe la figura del adversario en el marco de la política democrática es fundamental, ya que es el fruto de una construcción que ha sido posible por la transformación del antagonismo en agonismo. Esta transformación hace pasar la figura del enemigo a la del adversario, gracias a la expresión encauzada de las pasiones colectivas: “Esto requiere proporcionar canales a través de los cuales pueda darse cauce a la expresión de las pasiones colectivas en asuntos que [...] no construyen al oponente como enemigo sino como adversario. Una diferencia importante con el modelo de la ‘democracia deliberativa’ es que para el ‘pluralismo agonístico’ la primera obligación de la política democrática no consiste en eliminar las pasiones de la esfera de lo público para hacer posible el consenso racional, sino en movilizar esas pasiones en la dirección de los objetivos democráticos” (Mouffe, 2003: 116)

<sup>206</sup> En el trabajo de Vernant sobre los orígenes del pensamiento griego, se distinguen dos vías abiertas por la filosofía helénica: una que tiene que ver específicamente con el ámbito de la *polis*, es decir, que liga de manera intrínseca la razón a la política y la otra que tiene que ver más bien con una razón alejada de los asuntos humanos y que encuentra sus fundamentos en un mundo trascendente. La primera es exotérica y refiere a la publicidad de la discusión de los asuntos humanos, la segunda es esotérica y refiere al saber de los iniciados o expertos que han podido acceder al conocimiento verdadero del mundo trascendente. Sin embargo en el mundo griego primó la vía exotérica sobre la esotérica, ya que para este “la razón misma, en su esencia, es política. De hecho, es en el plano político donde la razón, en Grecia, se ha expresado, construido y formado primeramente. La experiencia social ha podido llegar a ser entre los griegos el objeto de una reflexión positiva porque se prestaba en la ciudad a un debate público de argumentos” (Vernant, 1970: 105). La palabra entre los griegos era así palabra comunicativa, que refería primariamente a los hombres y a sus relaciones y secundariamente a las cosas: “La razón griega no se ha formado tanto en el comercio humano con las cosas, cuanto en las relaciones de los hombres entre sí. Se ha desarrollado menos a través de las técnicas que operan sobre el mundo, que por aquellas que actúan sobre los demás y cuyo argumento común es el lenguaje: el arte del político, del orador, del profesor” (*Ídem.*: 107)

La práctica de la filosofía podrá ser tolerada en los años de juventud, pero llegado a la madurez, el hombre que la siga practicando sólo ofrecerá un espectáculo que causará la risa a sus contemporáneos: “no es desdoro filosofar mientras se es joven; pero, si cuando uno ya es hombre de edad aún filosofa, el hecho resulta ridículo” (*Ídem.*: 485a). En su madurez el hombre deberá convertirse en retórico, es decir, en político interesado en los asuntos humanos y en ofrecer soluciones inmediatas y específicas a los acuciantes problemas de la *polis*. Lejos de ella se opacan todos los saberes necesarios para actuar en su seno: las leyes que la rigen, las palabras con las que los hombres se entienden y logran la persuasión entre sí y las costumbres que guían sus actos. El hombre que, seducido por la filosofía huye de la vida pública pierde, en palabras de Hannah Arendt, su condición humana. Calicles expresa esta situación de la siguiente manera:

le sucede a éste, por bien dotado que esté, que pierde su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de *las asambleas donde*, como dijo el poeta<sup>207</sup> *los hombres se hacen ilustres*, y al vivir el resto de su vida oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jovencuelos, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente (*Ídem.*: 485d)

No tenemos que perder de vista que esta versión de Calicles es aportada por el mismo Platón y que, luego de su pronunciamiento, utilizará su discurso como medio eficaz para probar sus propias tesis a favor de la filosofía y en contra de la práctica retórica. No obstante, la radicalidad de los planteos de Calicles –y cierta exageración que lo pone a él mismo al borde del ridículo– muestran claramente los supuestos que animaban la práctica retórica en el marco de la *polis* griega y la reacción que provocaba en ella la filosofía platónica.

Esta reacción se vio reforzada en cierta forma por la clara diferenciación entre saber de la política y saber de la ciencia o filosofía realizada por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, considerando a la política como un ámbito en el que opera la verosimilitud y no la verdad, pero no por ello desestimando su

---

<sup>207</sup> Según la nota de los traductores del *Gorgias*, Platón se refiere en este pasaje al canto IX, 441 de la *Ilíada* de Homero.

importancia<sup>208</sup>. En efecto, en el orden de los asuntos humanos no cabe aplicar la lógica o el pensamiento deductivo, sino ajustarse a la vía marcada por la puesta en escena del artificio retórico entendido esta vez no como un simulacro sino como el establecimiento de una relación concreta y singular mediante la que se lleva a cabo una acción<sup>209</sup>.

Los asuntos que son de interés de la política se caracterizan por su movilidad y su inestabilidad, por lo que, en torno a ellas “hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático” (*Ét. Nic.*, 1094b). Este modo tosco de la verdad tiene que ver con la imposibilidad de aplicar al ámbito de las cuestiones humanas la lógica deductiva que asegura la exactitud del razonamiento. Pero “(e)videntemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir al retórico demostraciones” (*Ibíd.*). De acuerdo con esta diferencia, entonces, se valida el conocimiento retórico en su propio terreno y con sus propios procedimientos sin considerarlo un pseudo conocimiento o un conocimiento degradado como lo hacía Platón.

---

<sup>208</sup> Retomando las reflexiones de Quintiliano Foucault señala que “la retórica es sin duda una *techné*, y por consiguiente se refiere a la verdad, pero a la verdad tal como es conocida por quien habla, y no a la verdad contenida en el discurso de quien habla” (Foucault, 2009a: 364).

<sup>209</sup> El tipo de conocimiento adecuado a la política es la *phrónesis*. Jaeger establece una comparación entre la noción de *prhónesis* presente en la *Ética Eudemia* y la que Aristóteles sostiene en la *Ética a Nicómaco*, obra escrita con posterioridad y que presenta mayor claridad y madurez que la primera. “Por *phrónesis* entiende la *Ética Eudemia*, como Platón y el *Protréptico*, la facultad filosófica que se adueña del sumo valor real, Dios, en la contemplación trascendental, y hace de esta contemplación el ideal de la voluntad y de la acción; la *phrónesis* es todavía a la vez conocimiento teórico del ser suprasensible y prudencia moral práctica. [...] no ha dejado de ser la esencia de la vida filosófica y contemplativa. De aquí que todavía se la considere como reinando sobre todas las ciencias y como el más valioso de los conocimientos. Todo esto se halla en franca oposición a la *Ética Nicomaquea*. La *phrónesis* es el transformador que convierte el conocimiento del Dios eterno en el movimiento ético de la voluntad y lo aplica a los detalles de la práctica. En la *Ética Nicomaquea* es el ‘estado de capacidad de obrar’, y ningún hombre actúa jamás sin ella. El conocimiento filosófico de Dios ya no es su condición esencial. Tal conocimiento es una fuente de altas visiones reveladas a pocos mortales, pero esto no quiere decir que la sabiduría práctica esté limitada al estrecho círculo de los filósofos. Así, Aristóteles trata de comprender el hecho de que exista la moralidad no filosófica apelando a la conciencia autónoma y a su norma íntima. Tan sólo al final añade a este cuadro la vida contemplativa, pero ni siquiera entonces hace completamente dependiente de ella la virtud moral” (Jaeger, 1946: 275/276). Hannah Arendt sostiene, por el contrario, que si bien es claro que Aristóteles no sigue los pasos de Platón “sostuvo que el *bios politikos* existía, en último término, al servicio del *bios theoretikos*; y, en la medida en que el filósofo estaba implicado, afirmó de forma explícita, incluso en la *Política*, que sólo la filosofía permite a los hombres [...] disfrutar por sí mismos, sin la ayuda o la presencia de otros; de ahí que tal independencia o, mejor, autosuficiencia, se incluya entre los bienes más preciados. (Según Aristóteles, sólo una vida activa puede garantizar la felicidad; mas tal ‘actividad’ ‘no se refiere necesariamente a otros’ si consiste en la ‘contemplación y la meditación que tienen su fin en sí mismas y se ejercitan por sí mismas’)” (Arendt, 2003: 46/47).

En la política se trata de persuasiones, no de demostraciones. Por eso, según Sarmiento, es absolutamente improcedente la demarcación alberdiana entre ciencia y prensa y la consecuente degradación de esta última, asimilándola a la retórica. Pero Sarmiento no toma la vía demostrativa para demostrar la falacia de los argumentos de Alberdi, sino la vía del análisis retórico. Eso le permite luchar con sus propias armas y no con las que está luchando su interlocutor.

Por la vía de la retórica, entonces, la argumentación *ad hominem* que Sarmiento descubre en las “Cartas” de Alberdi adolece de una falta fundamental: sus propias premisas están fundadas sobre una petición de principio<sup>210</sup>, sin la cual resulta imposible el despliegue de todas sus distinciones. La operación de desenmascaramiento de esta falta retórica está sostenida en la puesta en duda de toda la base argumental sobre la que se sostiene el edificio alberdiano, relacionada con el tan mentado ‘cambio de escenario’ y las correspondientes prácticas escriturarias y políticas que este requiere. Sarmiento denuncia en sus “Ciento y Una” que la distinción entre prensa de combate (viejo escenario de la política) y prensa de paz (nuevo escenario de la política) es *sólo convencional* por lo que, para aceptar todas las valoraciones y prescripciones explicitadas en las “Cartas” primero será necesario aceptar esa ‘convención artificial’: “para existir, en cuanto a periodista, Alberdi necesita hacerse una atmósfera artificial. En paz dice (pero, tunante, ¡estamos en la guerra!)” (CyUI: 153).

La paz de Alberdi, comandada por la figura de Urquiza, que se ha hecho posible gracias al triunfo contra el despotismo de Rosas en la batalla de Caseros y que augura finalmente la organización constitucional de la república posible, es para Sarmiento una mera petición de principio, necesaria para estipular el cese de la palabra acalorada y el comienzo de la política industriosa, ordenada y obediente de las leyes pero impotente ante la realidad de la coyuntura. El escenario de guerra que se encuentra confirmado por la separación de Buenos Aires de la

---

<sup>210</sup> La ‘petición de principio’ se refiere a una acusación esgrimida generalmente en las discusiones y refiere a un tipo de falta que no concierne al ámbito de la demostración o de la verdad lógica, sino al de la retórica. Siempre que se busque la adhesión de interlocutores concretos a ciertas premisas en una situación de comunicación determinada podrá ser esgrimida esta acusación, aunque no siempre será aceptada, dependiendo de las reacciones que la misma provoque en el auditorio (Perelman, 1989:184 y sigts.). En el *Diccionario de análisis del discurso* se define este mecanismo como un paralogismo, es decir, como un error lógico que consiste en dar argumentos de una conclusión apelando a ella misma, lo que produce una circularidad en el razonamiento (Charaudeau et Maingueneau, 2005: 443)

Confederación y por la continuidad de la lucha contra el despotismo de Urquiza, claramente retratado en la *Campaña* y en la “Carta de Yungay” como el ‘segundo tomo de Rosas’, desmiente las premisas de Alberdi y, por la acusación de petición de principio, desmonta toda su argumentación.

De acuerdo a la explicación de Perelman, la petición de principio supone un acuerdo previo sobre ciertas premisas a partir de las cuales se deducirán una serie de conclusiones, cuando en realidad estas premisas se refieren a cuestiones que deben ser probadas y que no pueden considerarse la base de un acuerdo. La petición de principio de alguna manera pretende sortear, disfrazando la forma de presentar los argumentos, el procedimiento de persuasión porque considera como un presupuesto algo que debería ser el resultado de un acuerdo, fruto de la discusión. Así, sostiene Perelman que:

El oyente sólo podrá pretender que hay petición de principio si la premisa que ponen en duda no tiene, en este caso, más fundamento que la conclusión misma que se ha querido sacar, y para la cual esta premisa constituiría un eslabón indispensable en el razonamiento (Perelman, 1989: 187).

Sarmiento entiende que Alberdi procede de manera impropia al estipular un escenario de paz que no está efectivamente consolidado, por lo que resultará impropio también derivar de ese postulado una serie de normativas y prescripciones relativas al uso de la palabra en el ámbito de la prensa. La base de las “Cartas” será una ‘base de arena’ que no podrá justificar, gracias a su propio carácter infundado, la serie de exclusiones allí presentadas. Según indica el propio Sarmiento:

dice usted: ‘En la paz, en la nueva época...’ ¿habráse visto tuno más impávido que este?...Y todo su librejillo está montado sobre esta base de arena. En la paz octaviana que disfrutamos, entre la batalla del Salado el 22 de enero, fecha del libreto de Quillota, y la batalla de Tucumán en febrero, en que murieron el gobernador Espinosa y dieciocho jefes y oficiales” (CyUI: 161/162).

La puesta en ridículo de Alberdi se nutre aquí de dos recursos complementarios: por un lado Sarmiento utiliza el recurso del contraste, mediante el cual pone en evidencia la ‘paz octaviana’ postulada por Alberdi confrontándola



con la realidad de las batallas que se siguen dando cita en suelo argentino. Por otro lado, apela al auditorio<sup>211</sup> para hacerlo cómplice del insulto que profiere contra él (‘¿habráse visto tuno más impávido que este?’). Ambos recursos pretenden demostrar la invalidez de la base sobre la cual está construida la distinción entre prensa de combate y prensa de paz: “Dulcamara<sup>212</sup> supone que en la *época de paz* sólo los charlatanes pueden escribir. Para corroborar su tesis [...] hace una distinción de prensa de combate y prensa de abogados, de prensa de guerra y prensa de paz” (CyUI: 157).

De manera casi transparente, en esta oposición de *modelos* de prensa que realiza Alberdi con miras –anunciadas de manera insistente– al orden y a la paz de la República, Sarmiento vislumbra el soporte *personal* y *apasionado* de la misma. Alberdi representa así la *prosopopeya* de la nueva prensa de los tiempos de paz, ya que sobreactúa un tono frío y racional que apenas esconde sus *segundas intenciones*: producir un fuerte contraste con el estilo de Sarmiento que está denunciando y *apostrofando*<sup>213</sup> como cabal representante de la prensa de combate. Es muy notable que Sarmiento, además de arrastrar a las “Cartas” al terreno de la retórica que estas habían pretendido conjurar mediante sus distinciones basadas en

---

<sup>211</sup> En las “Ciento y Una” Sarmiento oscila groseramente entre la primera persona del singular, la primera del plural, la segunda y la tercera persona intercalando en ocasiones, en una misma oración, una apelación directa a Alberdi en vocativo, una referencia (generalmente un insulto) a Alberdi en tercera persona, convocando directamente al público de lectores, y un comentario relativo a su propia persona. Alberdi en sus “Cartas” es mucho más consecuente con el lugar del enunciador: en la primera se refiere de manera genérica a la prensa de combate, en un estilo impersonal y carente de referencias específicas a la figura de Sarmiento (salvando la introducción en la que se expone el motivo por el cual las “Cartas” fueros escritas). A partir de la segunda carta, pasa a referirse específicamente a Sarmiento, pero luego de haber explicado que lo tomaba como un representante representativo de la prensa de combate, lo que lo habilitaba a tratar en su persona –a modo de ejemplar– las cualidades particulares de este tipo de ejercicio de la palabra y de la política. En las primeras páginas de “Complicidad...” luego de la violenta respuesta dada por Sarmiento en las “Ciento y Una”, se refiere a este estrictamente en tercera persona, apelando en vocativo al lector, como único juez de lo ocurrido. Pero a partir del segundo apartado de este breve escrito vira súbitamente a la segunda persona y oscilará a partir de allí entre la apelación al público y la referencia directa a su interlocutor.

<sup>212</sup> Sarmiento llama a Alberdi ‘Dulcamara’ aludiendo quizás a la planta tóxica homónima, llamada también ‘matagallinas’ o ‘uvas del diablo’, usada como sedativo. Con este apelativo alude, por un lado, a la toxicidad de sus argumentos, envenenados por su ‘dialéctica saturada de arsénico’ y por otro a la falsa percepción de paz y serenidad que pretende instituir con sus “Cartas”.

<sup>213</sup> Recordemos que Perelman, tal como lo indicamos anteriormente (véase Capítulo 1, parágrafo 3. c.), distingue dos *figuras de la personificación* utilizadas para transmitir al auditorio las características de una esencia, una idea o una cualidad. Estas figuras son el *apóstrofe* (el orador se dirigirá a lo que está personificado, considerándolo un oyente) y la *prosopopeya* (de *prósopon*, máscara), figura en la que la esencia o idea personificada tomará la palabra y enunciará su verdad (Perelman, 1989: 508).

el orden y el progreso, desvía la atención desde los argumentos a la persona de Alberdi sin ningún subterfugio. Consiente de esa manera en la transformación explícita de una cuestión de interés público a una cuestión de interés personal, comprometiendo a su vez lo que Alberdi había pretendido aislar cuidadosamente: la relación entre el enunciado y la enunciación o, en palabras de Perelman, la relación –característica de la retórica- entre el orador y su discurso.

La desviación desde los argumentos *ad hominem* a los argumentos *ad personam* es muy común, ya que ambos se encuentran frecuentemente mezclados en una discusión: aquél que ha visto rechazados sus argumentos podrá sentirse descalificado como persona, y a su vez, aquél que ha rechazado argumentos de su interlocutor lo podrá hacer apelando a cualidades personales, ajenas al tema discutido. Sin embargo, los argumentos *ad hominem* refieren al modo en que un tema es presentado, argumentado, defendido y atacado, en cambio los argumentos *ad personam* representan “un ataque contra la persona del adversario y que tiende, principalmente, a descalificarlo” (Perelman, 1989: 186)<sup>214</sup>.

Este ataque es muy claro en las “Ciento y Una”, ya que, básicamente, están conformadas por argumentos de esta clase. La impresión global que causan estas cartas –expresada explícitamente por Alberdi en “Complicidad”- corresponde a una suerte de invasión o asalto de la dimensión que liga el enunciado a la enunciación, sobre la que pone el acento meramente en los enunciados. Recordemos el cuidado con que Alberdi presentaba sus asertos, destacando insistentemente el carácter impersonal, frío y desapasionado de los mismos. Con esto se aseguraba la separación entre el orden discurso y la figura del orador, dando preeminencia al contenido del primero por sobre el talante del segundo ya

---

<sup>214</sup> Cuando Le Bon analiza la dinámica típica de una asamblea política, sostiene que no son justamente razonamientos los que se esgrimen con el objetivo de convencer al adversario o al público, sino agresiones, insultos y hasta golpes. “En cuanto al influjo que pueden ejercer los razonamientos sobre el espíritu de los electores, es preciso no haber leído nunca un relato de una reunión electoral para no saber a qué atenerse en este punto. Se cruzan afirmaciones, inventivas, a veces golpes, nunca razones. Si el silencio se establece por un instante, es que un asistente difícil de contentar anuncia que va a proponer al candidato una pregunta embarazosa de las que siempre regocijan al auditorio. Pero la satisfacción de las oposiciones dura poco, pues pronto la voz del preopinante es ahogada por las exclamaciones de los adversarios” No imaginemos ni por un momento que sea especial a una clase determinada de electores este género de discusión, ni que dependa de su posición social. En toda asamblea anónima, cualquiera que sea, aunque se compusiera exclusivamente de letrados, la discusión revestirá siempre las mismas formas” (Le Bon, 1958:191).

que a sus ojos la preeminencia del segundo sobre el primero resultaba el vicio más saliente de la prensa de combate. La acción sugestiva y demagógica de los escritos de Sarmiento dependían, según Alberdi, de la ligazón entre sus ideas y sus intereses personales, que corrompían la neutralidad pretendida por la nueva política.

En efecto, el reconocimiento del enlace entre el acto del discurso y la persona que lo emite pertenece al ámbito de la retórica, denostada por Alberdi. La interrupción de ese lazo corresponde al ámbito de la ciencia, promovida por aquél como el contenido de la renovación educativa que le conviene a la república verdadera. Como sostiene Perelman:

Esta interacción entre orador y discurso sería incluso la característica de la argumentación, en oposición a la demostración. En el caso de la deducción formal, se reduce al mínimo el papel del orador; aumenta en la medida en que el lenguaje utilizado se aleja de la univocación, y el contexto, las intenciones y los fines adquieren importancia (Perelman, 1989: 487)

Alberdi pretendía que la prensa, subordinada a la política gubernamental y órgano de esta, utilizara un lenguaje neutro, prescriptivo meramente referencial y subordinado a la lógica de la univocidad. Sostenía además que “En la paz, en la era de la organización en que entra el país, se trata ya no de personas sino de instituciones, se trata de Constitución, de leyes orgánicas” (CI: 43), por lo que cualquier discurso que ponga en evidencia la conexión entre su contenido y la persona que lo ha emitido será cuestionado por su resistencia a la impersonalidad formalista que requiere la nueva política.

Sarmiento, por su parte, pone en evidencia de manera hiperbólica la conexión que su antagonista había querido silenciar: mediante el recurso del argumento *ad personam* no sólo demuestra la ligazón entre los intereses personales y los argumentos de Alberdi, sino que expresa claramente su propia conexión personal con los dichos que profiere. Además, Sarmiento pone en evidencia la importancia que tiene el público en este tipo de intercambios de ideas, ya que cualquier estrategia que tienda a desprestigiar al adversario – generalmente desacreditando su condición de tal- lo hace siempre exponiéndolo públicamente a la vergüenza, derivada del ridículo. Los argumentos *ad personam*

adquieren así relevancia política –a pesar de su asalto al ámbito de lo privado o a la esfera del honor personal- cuando se utilizan con el fin estratégico de excluir al referente de los mismos del espacio en el que era reconocido como alguien prestigioso o respetable.

No obstante –y esto es algo que remarca Alberdi en “Complicidad”- el problema que acarrea la utilización de este tipo de estrategia argumentativa es que puede llegar a desacreditar, no a aquél sobre el que se aplica, sino a aquél que la utiliza. Desde la perspectiva de Alberdi sostenida en sus “Cartas” y reforzadas luego en “Complicidad”, los recursos agresivos de Sarmiento sólo hablan mal de él mismo, ya que contravienen el marco de la prensa de paz en que es necesario olvidarse de las personas, pensar en términos institucionales y obedecer las leyes.

El tipo de argumentación sostenida por las “Ciento y Una” se vería entonces desprestigiada por el desvío que realiza desde el tema en discusión –que según Alberdi es ‘el nuevo rol de la prensa’- hacia la persona que emite las ideas, intentando rebatir los supuestos del primero gracias al descrédito de la segunda. Así, el diagnóstico que realiza Alberdi del procedimiento de Sarmiento coincide con el que hace la ciencia cuando suceden este tipo de ‘degradaciones’ es su ámbito. Como remarca Perelman:

El prestigio de la ciencia ha reducido el crédito de toda argumentación que se sale del tema, que ataca al adversario más que a su punto de vista; pero esta distinción sólo aparece en materias en las cuales unos criterios reconocidos permiten separar el discurso, del orador, gracias a técnicas de ruptura (Perelman, 1989: 489)

Las técnicas de ruptura practicadas por Alberdi sobre la relación entre el discurso y el orador son en realidad, según la perspectiva de Sarmiento, una falacia sostenida con el único fin de desacreditarlo a él como hombre de Estado y como posible representante de la República Argentina. Lo importante, igualmente, es que a partir de las “Ciento y Una” el público empieza a jugar un papel fundamental, visible también en “Complicidad”, ya que se lo toma como testigo o *juri* de las deformaciones que ha sufrido la pretendida discusión iniciada por las “Cartas”.

## 1. b. Las regiones de la representación argumentativa

El contraste estilístico entre las “Cartas” de Alberdi y las “Ciento y Una” de Sarmiento es muy pronunciado. Si resulta posible hacer un resumen bastante ordenado del contenido de las “Cartas”, practicar lo propio con las de “Ciento y Una” se convierte en una tarea mucho más difícil. Una de las razones de tal dificultad estriba en la preeminencia que adquieren los *recursos formales* sobre el *contenido* en ellas. La trama de las “Ciento y Una” sostiene una narrativa plagada de exabruptos, insultos, quiebres estilísticos y lógicos, repeticiones, remisiones, digresiones, citas, etc. Estos recursos polémicos –o figuras de la agresión como las llama Angenot (1982)- desafían de manera constante el orden lógico de la *dispositio*, no respetan los protocolos de la escritura comunicativo/informativa e impiden a su vez tener claridad acerca del o los temas que se están abordando.

Angenot sostiene que lo característico de los textos polémicos y panfletarios es la ambigüedad fundamental con la que se utilizan los argumentos, dada la coexistencia en ellos “de la argumentación y de la agresión, del entimema<sup>215</sup> y de la injuria, de la persuasión y de la intimidación” (Angenot, 1982: 250). Dicha coexistencia “nos hace recordar que el argumento puede él mismo ser una forma de violencia” (*Ibíd.*).

La violencia verbal se expresa en un doble nivel. A nivel global, se manifiesta en el curso general de la exposición afectada por quiebres estilísticos y lógicos, que da como resultado una forma doxológica de discurso<sup>216</sup> desafiante de

---

<sup>215</sup> Angenot define *entimema* como “todo enunciado que, sobre cualquier tema, establece un juicio, es decir, opera una puesta en relación de ese fenómeno con un conjunto conceptual que lo integra o lo determina. Una tal puesta en relación no se opera más que porque deriva de un principio regulador más general que se encuentra entonces presupuesto en su enunciado”. Esos principios generales coinciden con los lugares o *topoi* caracterizados por Aristóteles. “El entimema [...] es un eslabón de una ‘cadena de pensamiento’ más o menos desplegada en todos sus elementos, cadena cuya organización no es aleatoria ni reversible, sino organizada según una estrategia general de orden cognitivo. [...] Es entonces [...] un discurso teleológico, orientado en función de un fin cognitivo” (Angenot, 1982: 32).

<sup>216</sup> Señala Angenot que a partir de la noción de entimema se pueden derivar dos tipos elementales de discurso entimemático: 1) El que postula “axiomáticamente sus presupuestos tópicos integrándolos en la trama discursiva de manera de cerrar todo el universo de discurso, sus clases y sus relaciones en el discurso mismo- que se da como una totalidad provista de [...] autosuficiencia necesaria” (Angenot, 1982: 33). Se trata del discurso del saber, das *Wissen*, el de la ciencia y la filosofía; 2)- El discurso “compuesto de enunciados entimemáticos que no pretenden postular temáticamente el conjunto de *topoi* que determinan su inteligibilidad [...] Se encuentran aquí las

las jerarquías discursivas axiomáticas que postulan la primacía del orden y disciplina de los argumentos. A nivel local, o de los ‘tropos’, la violencia se manifiesta en el empleo de diferentes figuras polémicas, entre las que Angenot reconoce –sin pretender ser exhaustivo<sup>217</sup>– el empleo polémico de la metáfora (analogías polémicas), la inversión de los procedimientos de atribución valorativa del adversario, la sinécdoque polémica, utilización de mitologismos, el *calembour* o juego de palabras, la homonimia, el neologismo, las invectivas o insultos propiamente dichos (Angenot, 1982: 254-273).

El quiebre estilístico del discurso, al que le sigue el quiebre lógico del mismo, se basa en un mecanismo que podríamos denominar, siguiendo las distinciones de Goffman (2009), de *asalto de la región posterior* sobre el ámbito de la puesta en escena. Este asalto consiste en la invasión del lenguaje de *coulisses* o de trasfondo en el lenguaje social, es decir, la irrupción de ciertas dinámicas propias de una región de la representación (entendida aquí como *hypókrisis* o ‘puesta en escena’) en otra. Goffman distingue dos regiones en la dinámica de la presentación de los hombres en la vida cotidiana, que generalmente se encuentran bastante bien delimitadas: la ‘región anterior’, correspondiente al proscenio, y la ‘región posterior’ (*backstage*), correspondiente al trasfondo de la representación, llamado también *coulisses* o ‘bambalinas’. En la región anterior el actor desempeña un determinado rol o papel convencionalmente adjudicado y asumido, manteniendo dos tipos de relaciones con el público: directa, cuando se dirige a él cumpliendo la función del orador; o indirecta,

---

formas doxológicas del discurso persuasivo: ensayo, alegato, homilía, sátira discursiva, polémica, editorial...y con algunas reservas particulares el panfleto mismo” (*Ibíd.*).

<sup>217</sup> Advierte Angenot que “resultaría muy fastidioso y de poco interés desarrollar aquí una taxinomia de la injuria. Nos concentraremos en iluminar sólo algunos procedimientos constantes y su pertinencia ideológica” (Angenot, 1982: 266). Efectivamente, intentar realizar una clasificación del insulto y de la injuria correspondería al intento de realizar una enumeración de todos los temas disponibles en el plexo de referencia de significación con que cuentan los seres humanos, ya que lo determinante del insulto y de la injuria no es el *tema* –el contenido– sino la *acción lesiva* sobre el otro (y eventualmente la *catharsis* del auditorio/público). Dicho intento clasificatorio tuvo, no obstante, sus promotores. El caso más destacable es el de Luque (1997) que en *El arte del insulto* realiza un estudio lexicográfico determinando los temas más célebres sobre los cuales ha discurrido la agresión verbal en la historia de la humanidad: la sexualidad, la filiación, la escatología, la imagen corporal, la enemistad entre los pueblos, los vicios. No obstante, aclara el autor, “[e]n el insulto la función referencial es lo de menos. Lo importante es el mero hecho de su enunciación, el tono y el efecto sobre el insultado. De ahí que el significado exacto –cuando lo hay– sea a menudo vago e inestable [...] la única excepción a esta regla es el insulto *in absentia* ante una tercera persona [...] que aporte alguna información. Pero en vocativo, o sea, dirigiéndose al mismísimo insultado, dicha función informativa desaparece por completo” (Luque, 1997: 24).

cuando realiza su representación en la que es visto o escuchado por el público pero no establece con él ningún contacto explícito. Para este último caso, Goffman reconoce la exigencia del cumplimiento de una serie de normas para que la representación sea exitosa que llamará 'requisitos del decoro',<sup>218</sup> (Goffman, 2009: 124,125).

En la región posterior, por el contrario, el control de las normas sociales se relaja, y hacen aparición allí los elementos suprimidos de la región anterior que fueron descartados por no adecuarse a los requerimientos de la misma. Goffman define a esta región como:

un lugar, relativo a una actuación determinada, en el cual la impresión fomentada por la actuación es contradicha a sabiendas como algo natural. (...) Es aquí donde la capacidad de actuación para expresar algo más allá de sí misma puede ser cuidadosamente elaborada; es aquí donde las ilusiones y las impresiones son abiertamente proyectadas. Aquí la utilería y los detalles de la fachada personal pueden ser almacenados en una especie de acumulación compacta de repertorios completos de acciones y caracteres (Goffman, 2009: 130).

El trasfondo escénico actúa así como contracara de la región anterior ocultando todo lo que en esta resultaría pernicioso para el logro del artificio representacional y oficiando de reservorio de recursos ficcionales para llevarlo adelante (elección de vestuario, ejercitación de las acciones, impostación de la voz, etc.). Estas regiones, a su vez, cuentan con un tipo de lenguaje peculiar, expresado tanto mediante la acción lingüística como mediante la acción corporal. El lenguaje expresivo de la región posterior o 'lenguaje de trasfondo':

incluye llamarse recíprocamente por el nombre de pila, la cooperación en las decisiones a tomar, irreverencias y observaciones desembozadas sobre temas sexuales, efusivos apretones de mano, fumar, vestimenta tosca e informal, adopción de posturas descuidadas para sentarse o pararse, empleo de dialectos o lenguaje no convencional, cuchicheos y gritos, agresividad chistosa y bromas, desconsideración hacia el otro, actividades físicas individuales de poca importancia, como tararear, silbar, masticar, mordisquear, eructos y flatulencias (Goffman, 2009: 147).

---

<sup>218</sup> Goffman advierte la importancia del estudio de la función de las leyes del decoro en el marco de los intercambios humanos, aunque reconoce la dificultad de dicha tarea: "En el estudio de las instituciones sociales es importante describir las normas predominantes de decoro. Esto es algo difícil de lograr, ya que los informantes y los investigadores tienden a dar por supuestas muchas de esas normas y no lo advierten hasta que se produce un accidente, una crisis o alguna circunstancia peculiar" (Goffman, 2009: 126).

Este lenguaje de la región posterior se caracteriza, sostiene Goffman, por su carácter ‘regresivo’, es decir, correspondiente a la dinámica primaria de lo íntimo, lo familiar, lo que alguna vez, en la niñez, fue libremente expresado antes de ser sometido por las barreras represivas del asco, la vergüenza y la moral (Freud, 1978: 157-161). En cambio, el lenguaje la región anterior se caracteriza por la ausencia de todas estas manifestaciones, consideradas potencialmente ofensivas en un marco en el que no median las relaciones de familiaridad sino que se encuentran regidas por normas sociales formales e informales (Goffman, 2009: 148).

La región anterior ajustada a los requisitos del decoro y la región posterior, libre de esos requisitos, establecen relaciones sumamente fluidas y se compenetran mutuamente. La primera oficia de carta de presentación o de fachada frente a un público habituado a esperar ritualmente el cumplimiento exitoso de la representación, y la segunda oficia de ‘descarga de tensiones’ o de ‘relajamiento de la representación’, situación en la que los actores se encuentran –idealmente- habilitados a descuidar el cultivo de las apariencias.

Las características de estas regiones se pueden comparar, en cierta forma, con los procesos psíquicos distinguidos por Freud en el marco de la dinámica subjetiva. Para explicar el funcionamiento del aparato psíquico Freud recurre a una imaginería tópica –deudora de la semiótica teatral, como la tópica de Goffman- distinguiendo dos escenarios: el escenario de las representaciones inconcientes, regido por una lógica que no respeta los principios lógicos del pensar por carecer de contradicción, ser atemporal y sustituir la realidad material por la realidad psíquica (Freud, 1984g: 183-186), y el escenario de las representaciones preconcientes-concientes, en el que la instancia yoica, responsable de la síntesis de la personalidad, o de la identidad (la ‘mismidad’) de la persona, debe controlar las mociones pulsionales inconcientes y someterlas a la lógica racional.

En la región posterior o escenario de las representaciones inconcientes, funciona lo que Freud distinguió como *proceso psíquico primario* y en la región anterior o escenario de las representaciones preconcientes-concientes funciona el *proceso psíquico secundario* (Freud, 1984aII: 578 y sigts.). Desde la perspectiva



freudiana el proceso psíquico secundario o de la región anterior, tanto desde un punto de vista filogenético como ontogenético, debe su existencia al proceso primario, en tanto se erige en contra de él, reprimiéndolo. La razón o el pensamiento lógico –tal como lo sostenía Pareto (1968)- es así un derivado del pensamiento alógico o primario, es el gusano que se ha vuelto mariposa por un proceso de formalización (Pareto, 1968: 13). Gracias a esa cualidad defensiva del proceso secundario se realizarán en él todas las operaciones de normalización y censura que intentarán por todos los medios mantener lo más alejadas posibles una región de la otra.

Sin embargo, el comercio entre las dos regiones no está totalmente interrumpido y justamente es en el punto de confluencia de ambas en el que resulta posible reconocer lo fundamental de sus dinámicas diferenciales y sus principios de reciprocidad. Ese punto en el que los requisitos del decoro no se cumplen, produciéndose un accidente o una crisis en el artificio representacional oficia como *analizador*, mediante el cual el discurso crítico –metacomunicativo- se ubica así en primer plano. Cuando la relación comunicativa establecida en la región anterior o región ‘pública’ falta a las reglas del decoro, es decir, cuando la lógica de la región posterior o ‘privada’ irrumpe en ella, los actores se ven obligados a referirse a la situación relacional, haciendo que el contenido de su comunicación sean las normas de la comunicación misma.

Según el segundo axioma comunicativo de la Escuela de Palo Alto<sup>219</sup>, existen dos niveles o aspectos distintos de la comunicación: el aspecto ‘índice’ y el aspecto ‘orden’. El aspecto ‘índice’ de la comunicación alude a la información que transmite el mensaje, es decir, al *contenido* de la misma. El aspecto ‘orden’ alude en cambio a los parámetros relacionales de la comunicación misma, es decir, a su *forma*. En el nivel de los contenidos, los mensajes emitidos se estructuran con el objetivo de referir a algún asunto en el mundo común o el mundo objetivo, en el nivel de la forma, los mensajes emitidos tienen el objetivo de evaluar y eventualmente impugnar las reglas que comandan el diálogo

---

<sup>219</sup> La Escuela de Palo Alto, cuyos representantes más importantes son Watzlawick, Helmick Beavin y Jackson, siguen la línea sistémica inaugurada por Von Bertalanffy (1976) en Canadá y por Bateson en los EE.UU. Utilizaron el esquema de los axiomas de la comunicación para analizar las situaciones familiares esquizofrenógenas y concibieron una terapéutica basada en la reeducación comunicativa. Véase Watzlawick et al. (1972)

intersubjetivo (Watzlawick, 1972: 49/50). Estos aspectos van de la mano pero el primero es explícito y el segundo muchas veces pasa desapercibido.

Cuando se rompe el hechizo de la representación llevada a cabo en la región anterior quebrándose las reglas del decoro, la acción de metacomunicación acerca de la propia comunicación pasa a tener preeminencia sobre el primer nivel comunicativo y por ende la representación misma se vuelve objeto de crítica y reflexión. Esta preeminencia es entendida por los teóricos sistémicos como un índice de la patología que afecta a ciertas relaciones comunicativas ya que, según plantean:

parece que una relación es espontánea y ‘sana’ cuando el aspecto ‘relación’ de la comunicación pasa a segundo plano. Inversamente, las relaciones ‘enfermas’ se caracterizan por un debate incesante acerca de la naturaleza de la relación, y el ‘contenido’ de la comunicación termina por perder toda importancia (*Ídem.*: 50)

No obstante, la ‘colisión’ entre las dos regiones o los dos escenarios de la representación ocurre muy a menudo, sobre todo en el terreno del ‘saber de segunda persona’<sup>220</sup> en el que el frágil equilibrio entre el cumplimiento de los requisitos del decoro y su incumplimiento se encuentra siempre amenazado por la irrupción de elementos ‘extraños a la cuestión’. El asalto de la dinámica de la región posterior en el ámbito de la región anterior obliga a los participantes a reconfigurar el juego escénico y a expedirse claramente acerca de las reglas que lo rigen.

Todo lo que ha sido reprimido y arrojado a la región posterior, todo aquello que se concibe como lo que debe ser ocultado a la mirada del público y que resulta a la vez el reservorio de materiales con los que la representación se lleva a cabo, cuando se hace visible altera la unidad de la representación y la obliga a expedirse sobre sus propias condiciones. Los momentos críticos o de fracaso de la puesta en escena se transforman así en analizadores porque enfocan

---

<sup>220</sup> Habermas distingue el saber de primera persona o autoconocimiento, el saber de segunda persona, resultante de la experiencia comunicativa conjunta y el saber de tercera persona, correspondiente al conocimiento del mundo. El primero alude al mundo interior, el segundo al mundo social y el tercero al mundo objetivo. Sólo los dos últimos son públicamente accesibles y corresponden, el de segunda persona, a una razón detranscendentalizada y el de tercera persona, a una razón que necesita la suposición trascendental de un mundo objetivo (Habermas, 2003: 40, 50/51)

su atención hacia el aspecto relacional del intercambio intersubjetivo, oscureciendo momentáneamente el aspecto índice que generalmente ocupa el primer plano. Estas situaciones revelan la convivencia del plano de la ‘crítica’ –coincidente con el relacional- con el plano de la ‘teoría’ –coincidente con el índice. Al respecto aclara Habermas:

En la argumentación se entrelazan siempre crítica y teoría, ilustración y fundamentación, aún cuando los participantes en el discurso tengan que suponer que bajo los ineludibles presupuestos comunicativos del habla argumentativa sólo puede regir la coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento. Pero saben, o pueden saberlo, que la razón de que nos sea necesario hacer tal idealización es que las convicciones se forman y acreditan en un medio que no es ‘puro’ (Habermas, 1999b: 148).

La suposición idealizante de un habla argumentativa que se despliega en un medio puro, es decir, puramente regido por reglas representacionales claras y conocidas por todos, es un postulado necesario para llevar adelante la relación comunicativa. Pero el hecho de que se reconozca como una suposición idealizante y no como una realidad efectiva se hace posible cuando el habla argumentativa fracasa, es decir, cuando en ella interfieren métodos y materiales ‘impuros’ procedentes de otra región.

El asalto de la región posterior permite a los participantes obtener cierto saber –que en el primer capítulo caracterizamos como *saber de artificio*- acerca de la impureza a la que está sometida la formación y acreditación de convicciones. Este saber, muchas veces apenas articulado y más cerca de la intuición que de la reflexión, permitirá idealmente relanzar el juego comunicativo, establecer acuerdos locales y eventualmente olvidar el accidente provocado por la infracción a las leyes del decoro. Pero sobre todo, saber acerca de la suposición idealizante del habla argumentativa permite a los participantes al mismo tiempo saber de sus limitaciones y aprovechar sus posibilidades: “Sólo un habla que sea capaz de confesarse esto a sí misma será capaz aún de romper el hechizo del pensamiento mítico sin verse privada de la luz de los potenciales semánticos que el mito también conserva” (*Ibíd.*).

## 2. El uso lesivo del lenguaje y el asalto de la región posterior

### 2. a. Vulneración de las reglas del decoro. El ridículo

Cuando el lenguaje de la región posterior irrumpe en el lenguaje pautado por los requerimientos del decoro, la impresión general es de desconcierto, generalmente seguida por el efecto de comicidad y luego por el sentimiento del ridículo. Freud sostiene que “conseguimos un efecto cómico, un sobrante de energía que ha de descargarse por la risa cuando dejamos penetrar en la conciencia estos modos [primarios] de funcionamiento del pensar” (Freud, 1984aII: 594).

El efecto de comicidad se logra generalmente por el recurso a lo inesperado, a eso que aparece como signo de una inadecuación entre ‘elemento’ y ‘marco’. Por ejemplo, cuando Alberdi refiere a la escena relatada por Sarmiento en *Campaña*<sup>221</sup> en la que aparecía desfilando vestido con traje europeo entre las tropas de Urquiza, señala justamente la clave del efecto cómico: la falta del sentido de adecuación o pertinencia: “nuestros gauchos vestidos de levita [...], sería una comedia que les haría caer las armas de las manos de risa al verse en traje que el europeo mismo se guardaría de emplear en nuestros campos” (CII: 73). El traje europeo en el marco sudamericano es para Alberdi una mera formalidad que en lugar de cumplir la función civilizatoria que Sarmiento pretende, genera comicidad.

Sin embargo, lo que según el relato de Alberdi representa una situación ridícula, según el testimonio de su propio protagonista, es un acto de civilización, una suerte de ‘desfile del futuro’ frente a los gauchos ‘del pasado’. Evidentemente aquí se pone en evidencia la discordancia fundamental a nivel de las reglas o de la ‘relación’, que impide evaluar y sancionar los actos y los asertos con los mismos criterios de adecuación e inadecuación. El quebrantamiento de las normas informales –las leyes del decoro en términos tradicionales, como *politesse*, *moeurs* o hábitos sostenidas por la costumbre - resulta fácilmente detectable y por ello resulta sencillo llevar adelante su sanción. En su conclusión al *Tratado de los*

---

<sup>221</sup> Véase Capítulo 1, parágrafo 3. b.

*sofismas políticos* Bentham recurre por ello al ejemplo familiar de la infracción a las leyes del decoro para explicar la dificultad de determinar y sancionar los delitos del discurso en el marco de las asambleas políticas y parlamentarias. En el caso de las reglas del decoro, es muy claro el momento en que la sanción debe producirse, por ser tan evidente el momento en que se comete el delito contra ellas, el momento en el que se las viola. En cambio,

la mala fe del sofisma más fraudulento no es nunca tan manifiesta como la violación de las leyes del decoro. Pero sería ya mucho el que se llegara a vilipendiar algunos sofismas hasta el punto de que ya no osaran mostrarse o que, al mostrarse, no produjeran otros sentimientos que los de la indignación o el ridículo (Bentham, 1986: 230).

En la serie de intercambios no regulados por leyes absolutamente consensuadas, ‘invisibles’, como son las de la costumbre, y articulados según la idealización de una intelectualidad regida por la búsqueda desinteresada de la verdad, como es la que primaba en el siglo XIX, el espacio abierto entre ideal de la discusión y real de la discusión es muy pronunciado. Esta distancia genera un gran desconcierto porque en principio no admite el acuerdo sobre un sistema de regulaciones procedimentales intermedias, que siempre son sospechadas de avanzar de modo indebido sobre un terreno que debería dejarse plenamente librado a sí mismo. Recordemos, por ejemplo, las advertencias de Tocqueville acerca del intento infructuoso de poner límites a las producciones realizadas en el ámbito de la prensa: si bien padece pasiones propias, derivadas de su plena libertad, también puede generar sus propias limitaciones, pero todo intento de regulación exterior la anulará por completo.

En la economía comunicativa o de intercambio discursivo se producirán ‘accidentes’ o asaltos de una región en la otra, pero muchas veces estos accidentes y asaltos serán producidos de manera deliberada e intentarán ser manejados y administrados para beneficio particular de los protagonistas o del grupo que representan, o para perjuicio del antagonista o del grupo que representa. La administración de los efectos desconcertantes causados por la penetración o asalto de una región en la otra cumplen así un papel sumamente importante, por eso generalmente se produce una oscilación entre la reacción evaluativa y censora

de este asalto, y la acción estratégica que se aprovecha del mismo para incidir en el interlocutor y causar adhesiones en el público.

Según los consejos de Cicerón, “El orador debe mirar lo conveniente [*decorum*] no sólo en las ideas, sino también en las palabras. [...] lo conveniente depende del tema que se trate y de las personas, tanto las que hablan como las que escuchan” (Cicerón, 1991: 64/65). Respetar las leyes del decoro es entonces, saber evaluar qué tipos de materiales deberán utilizarse según cada ocasión comunicativa particular y qué tipo de materiales deberán ocultarse. Qué conviene hacer visible y qué conviene invisibilizar, para que lo que se ofrezca como espectáculo se ajuste a las convenciones y no impresione por su desmesura: “en todas las cosas hay que tener en cuenta el ‘hasta dónde’; y es que, aunque todo tiene su medida, sin embargo, molesta más lo demasiado que lo poco” (*Ídem.*: 66).

Actuar según los requisitos del decoro o de lo conveniente es adaptar todo el material disponible al artificio de la representación: “lo conveniente es [...] lo apropiado y adaptado a las circunstancias y a las personas, siendo válido frecuentemente en los hechos y también en los dichos, y por fin en los gestos, en el porte y en los movimientos” (Cicerón, 1991: 66). No obstante el éxito del orador estriba en ocultar o silenciar los esfuerzos que se ha tomado por construir un artificio lo suficientemente tenue como para no levantar sospechas sobre su propia ‘artificiosidad’.

La capacidad del orador se pone en juego cuando debe emular una naturalidad que no es tal, haciendo creer a su auditorio que de su boca brota algo así como el orden natural de las cosas. El que haga uso del estilo tenue deberá dar la impresión de cierto descuido o de cierta espontaneidad que resulta totalmente contradictoria con el trabajo minucioso que ha realizado para lograrla<sup>222</sup>:

---

<sup>222</sup> En *La paradoja del comediante* Diderot sostiene, mediante la voz de uno de los personajes de su diálogo que identifica su postura, que el actor no debe ser espontáneo ni sensible, sino un maestro en hacer creer al público su espontaneidad y sensibilidad: “Yo reclamo de él mucho discernimiento, que sea un espectador frío y sereno; en consecuencia, le exijo mucha penetración y ninguna sensibilidad, esto es, el arte de imitarlo todo, o sea una aptitud semejante para todo género de caracteres y para toda clase de papeles. (Diderot, 1999:37) Lo esencial de la escena teatral es la operación de corte que realiza con el *marco* y la *sensibilidad natural y espontánea* del ‘hombre de la calle’ para poner en escena un hombre vaciado de sensibilidad, pero capaz de convencer y de hacerlo todas las veces que sea necesario. Ese hombre debe conocer perfectamente los convencionalismos de la escena en la que todo debe estar seriamente trabajado, modulado, equilibrado: la voz, los tonos, los movimientos, el decorado. El teatro moderno según Diderot, si bien habla del hombre de la calle, no va a allí a buscar sus modelos sino que él mismo instituye los

Ha de ser un estilo con cierta libertad, pero no con desorden, de manera que dé la impresión de que avanza libremente, pero no de que va de un lado para otro sin ley. [...] se exige incluso un cierto descuido cuidadoso. Y es que, de la misma forma que se dice que a algunas mujeres desarregladas les va bien ese desarreglo, así este estilo sencillo gusta más incluso sin adornos (Cicerón, 1991: 68).

Gracias a esa impresión de naturalidad, el orador podrá también hacer uso estratégico del desafío a las leyes del decoro, con vistas a ridiculizar a su adversario causando una impresión de comicidad en el público espectador. El conocimiento exacto de la dinámica de la adecuación –que supone a su vez el conocimiento de las normas del decoro vigentes relativas a lo que está permitido y prohibido mostrar en la región anterior- permite al orador o al participante de una situación comunicativa cualquiera, sobre todo una discusión, tener una relativa libertad para hacer uso del tráfico entre las dos regiones manejando las distintas impresiones que desea causar en el público espectador.

La importancia del manejo del ridículo en las discusiones ha sido destacada tanto por Aristóteles como por Cicerón y Quintiliano. En los tres casos se sostiene la necesidad de hacer uso de este recurso para condimentar el discurso, pero cuidándose de utilizarlo en exceso, para no degradarlo y convertirlo en ‘chocarrero’. El orador deberá tener medida a la hora de utilizarlo, porque el ridículo en que pretende poner al adversario se le puede volver contra su propia persona.

Ya que el ridículo consiste en establecer una discordancia entre elemento y marco, o entre lógica y región, gracias a él se puede, como decía Gorgias, “echar a perder la seriedad de los adversarios por medio de la risa y su risa por medio de la seriedad” (*Ret.*, 1419b). Los apuntes graciosos que causan el ridículo, para cumplir eficazmente su cometido, deberán respetar ciertas reglas de la medida, enunciadas claramente por Cicerón:

---

modelos que formarán la sensibilidad. Recordemos además que tanto Cicerón (1908) como Quintiliano (1887I y II) sostenían la importancia de aprender –aunque con algunas reservas- del arte de los comediantes para manejar correctamente la representación retórica.

el orador recurrirá al ridículo, pero no con excesiva frecuencia, para que no se llegue a la bufonería; ni a un ridículo un poco obsceno, para que no parezca el de un mimo; ni a un ridículo petulante, para que no sea malicioso; ni a un ridículo contra las deficiencias ajenas, para que no sea inhumano; ni contra el crimen, para que la risa no ocupe nunca el lugar de la aversión; ni un ridículo que no tenga en cuenta la personalidad del que habla, la de los jueces y las circunstancias. Todos estos defectos atentan contra lo conveniente (Cicerón, 1991: 72/73).

El ridículo ciceroniano tiene límites muy precisos y no será conveniente en tanto los rebase poniendo en peligro la integridad del orador y la eficacia del discurso. Pero, sobre todo, deberá atenerse a la regla fundamental: “Respetará a los amigos y a las autoridades; evitará los enfrentamientos de consecuencias irremediables; sólo clavará sus dardos en el enemigo, pero no siempre, ni a todos, ni de cualquier forma” (Cicerón, 1991: 73). El ridículo en este marco es concebido como algo que compromete o todos los participantes de la representación retórica: el orador, la autoridad, los amigos, los enemigos, el público, por eso deberá tratarse con delicadeza. El manejo del asalto de la región posterior –fuente de materiales y de lógicas para provocar el ridículo- puede fácilmente desbordarse provocando el fracaso completo de la argumentación y la interrupción de la situación comunicativa.

El reconocimiento preciso de los límites –sean estos relativos a las normas informales de la costumbre o a reglas formales acordadas expresamente para normativizar ciertas actividades- por parte de los participantes en la situación discursiva y del público, asegura que se provocará el ridículo tanto en un caso accidental de asalto de la región posterior como en el manejo estratégico del mismo (si se realiza con arte y con precaución). Pero el ridículo puede cuestionarse y servir también a los fines de cuestionar las propias reglas estipuladas. En lugar de significar la puesta en ridículo del adversario con vistas a confrontarlo con su falta de adecuación a los requisitos del decoro vigentes –operación que caracterizaría a las “Cartas” Alberdi- puede ser utilizado como desafío a los requisitos de decoro supuestos por el adversario. En este caso no se trataría sólo de poner en ridículo al interlocutor confrontándolo con una serie de reglas, sino de poner en ridículo las reglas mismas –operación que caracterizaría a las “Ciento y Una” de Sarmiento.



En todo comportamiento guiado por reglas, sostiene Habermas, la alternativa constitutiva consiste en lo siguiente: se puede seguir la regla o se la puede vulnerar (Habermas, 2003: 41). Cumplidas las reglas fundamentales se considerará que la representación ha sido exitosa, quebrantadas esas reglas, se evaluará como fracasada. Cuando se trata de los intercambios discursivos, estas reglas se sostienen en una suerte de “abstracción provisional de las divergencias, las diferencias individuales y los contextos limitadores” (*Ídem.*: 43) que permite el discurrir más o menos localizado o ‘regionalizado’ del mismo. Así,

(m)ientras no se alcanza el límite en el que la discrepancia entre el ideal y su incompleta realización resulta demasiado profunda, los participantes, en la medida en que mantienen una actitud realizativa, se hallarán inmunizados ante los defectos e imperfecciones empíricamente observables (*Ibíd.*)

Los ‘defectos’ y las ‘discrepancias’ empíricas, en un marco consensuado, serán percibidos como errores o accidentes, como asaltos impropios que es posible reprimir. Pero llegado el punto en el que la diferencia entre lo ideal y ‘su incompleta realización’ se extreme al punto de cuestionar la estructura misma del primero<sup>223</sup>, lo que en un caso es percibido como un error podrá ser percibido quizás como motivo suficiente para generar un cambio a nivel fundamental.

El modo en que Perelman piensa la dinámica del ridículo apunta justamente a esta cuestión. Lo ridículo es lo sancionado por la risa, llamada por Dupréel ‘risa de exclusión’. La puesta en ridículo es posible cuando alguien ha quebrantado o contrariado alguna opinión, regla o convención aceptada socialmente. En este sentido, funcionaría como una censura al cambio, jugando a favor de las fuerzas de conservación, en contra de lo nuevo. Gracias a ello, en general, el miedo al ridículo resulta un poderoso medio de educación<sup>224</sup>. (Perelman, 1989:321).

---

<sup>223</sup> La potencia destructora de lo ideal está contenida, según Deleuze (1994), en el simulacro. Véase Capítulo 1, párrafo 1. d.

<sup>224</sup> Bergson, con relación a la risa observa: “la risa castiga las costumbres, haciendo que nos esforcemos por parecer lo que debiéramos ser, lo que individualmente llegaremos a ser algún día” (Bergson, 1943: 22). En ese sentido la risa es punitiva del incumplimiento de las normas vigentes en una sociedad: “La risa debe ser algo así como una especie de *gesto social*. El temor que inspira reprime las excentricidades, tiene en constante alerta y en contacto recíproco ciertas actividades de orden accesorio que correrían el riesgo de aislarse y adormirse” (*Ídem.*: 23/24). Pero, además de esto, la risa también sentencia la extrema rigidez con la que ciertos individuos aceptan las normas

Sin embargo “el ridículo sólo afecta a aquel que se deja encerrar dentro de las mallas del sistema forjado por el adversario. El ridículo es la sanción de la obcecación, y sólo se manifiesta en aquellos para los que esta obcecación no plantea dudas” (*Ídem.*: 323). Si las reglas formales e informales no son puestas en duda por ninguno de los participantes, el ridículo podrá ejercitarse eficazmente, ya que sancionaría la conducta desviada de la regla que es percibida por todos como una suerte de sacrilegio. Por el contrario, enfrentándose a las reglas admitidas de manera habitual la eficacia del ridículo tambalea o por lo menos es puesta en entredicho: “Quien hace frente al ridículo sacrifica dicha regla y se expone a la condenación por parte del grupo. Pero, este sacrificio sólo puede ser provisional, si el grupo consiente, bien a admitir excepciones, bien a modificar la regla” (*Ídem.*: 326). El cuestionamiento fundamental que hace Sarmiento en las “Ciento y Una” a los marcos establecidos por las “Cartas” de Alberdi tiene este sentido de hacer frente al ridículo al que este lo ha expuesto. Impugnando la validez de la distinción alberdiana entre ‘prensa de combate’ y ‘prensa de paz’, objeta al mismo tiempo toda la serie de consecuencias derivadas de la misma, que lo ponían en la ridícula situación de faltar a los requisitos del decoro del momento de ‘orden y progreso’.

Ahora bien, para realizar esta operación, sostiene Perelman, se necesita el apoyo concreto de la propia autoridad (talante o *auctoritas*), ya que resulta imposible constatar objetivamente la validez de la impugnación realizada. Más allá de las complejas operaciones de legitimación de su saber llevadas a cabo por Sarmiento en su *Campaña*, Alberdi evalúa sus críticas a la figura de Urquiza como fruto del interés bien preciso en convertirse él mismo en figura de autoridad, y por lo tanto como críticas fundamentadas en su propio egotismo. Sarmiento, por su parte, evalúa sus actos como el resultado de un sentimiento de coraje del que carece su antagonista. Ambos, en este caso, aciertan, ya que es necesario contar con coraje para enfrentarse al ridículo y este enfrentamiento sólo puede resultar eficaz si se cuenta con cierto prestigio o cierto talante. Advierte Perelman:

---

que le son impuestas, hasta comportarse como verdaderos artificios carentes de vida. En este sentido, lo cómico nace, según Bergson, de la relación general entre la vida y el arte, o la naturaleza y el artificio (*Ídem.*: 25)

Hace falta audacia para enfrentar el ridículo [...] pero esto no basta para conseguirlo: para no caer en el ridículo es preciso poseer un prestigio [fama] suficiente [...] desafiando el ridículo que suscita la oposición injustificada a una norma admitida, uno compromete toda su persona, solidaria con este acto peligroso, lanza un desafío, provoca una confrontación de valores cuyo resultado es incierto (Perelman, 1989: 326)

Sarmiento lanzó su desafío al ridículo en medio de la campaña de Urquiza, desfilando entre las tropas con su traje europeo. En este caso se enfrentaba a las reglas de los modos ‘bárbaros’, interpretadas por él como inadecuadas, con vistas a provocar la imitación de sus propios modos y así cumplir su tarea civilizadora. Tenía claro que: “aquellos que se adhieren a opiniones o adoptan modos de comportamientos fuera de lo normal, dejarán de ser ridículos cuando se les imite” (Ídem.:327), pero a la vez sabía, por la lección aprendida gracias a su atento estudio de la personificación de la barbarie, que: “El prestigio del jefe se mide por su capacidad de imponer reglas que parezcan ridículas y obligar a sus subordinados a que las admitan” (Perelman, 1989: 327).

## **2. b. Lo cómico y el chiste. Las figuras de la agresión**

Además de la manifestación global de la violencia discursiva mediante el manejo del asalto de la región posterior en el ámbito de la representación, existe una manifestación localizada de la violencia verbal, que consiste en el uso de figuras (*tropos*) de la agresión. Los tropos son concebidos tradicionalmente como designaciones *impropias*<sup>225</sup>, marcas visibles en el lenguaje de la torsión producida por su enunciador eventual, y sentenciadas como tales por su interlocutor y el público.

---

<sup>225</sup> Nietzsche sostiene que la distinción entre designaciones propias –privativas del lenguaje natural- y designaciones impropias –producidas artificialmente por la retórica- es, en realidad, fruto de una perspectiva falseada del lenguaje: “*la retórica es un perfeccionamiento de los artificios ya presentes en el lenguaje*. [...] No existe en absoluto una ‘naturalidad’ no retórica del lenguaje, a la que acudir: el lenguaje en cuanto tal es el resultado de artes puramente retóricas. [...] El procedimiento más importante de la retórica son los *tropos*, las designaciones impropias. Ahora bien, en sí mismas y desde el comienzo, en cuanto a su significación, todas las palabras son tropos. En lugar de lo auténticamente real instalan una masa sonora que se desvanece en el tiempo: el lenguaje no expresa nunca jamás una cosa en su integridad, sino que se limita a señalar un signo que le parece relevante” (Nietzsche, 1974: 140/141).

Las figuras o *tropos* cumplen en el discurso el rol que los *insignia* - adornos consistentes en estatuas, cuadros, tapices, etc.- desempeñan en el teatro o en el foro los días de procesiones y triunfos. Producen un efecto brillante que “se parece a eso que, en los amplios ornamentos del teatro o del foro, se llaman decorados (*insignia*); y se llaman así, no porque adornen ellos solos, sino porque sobresalen” (Cicerón, 1991: 95). La inserción de estos decorados produce tanto en los interlocutores como en el público una atención particular y también un particular placer, derivado del asalto de lo sorpresivo en el discurrir discursivo.

El orador debe aprender a usarlos con arte, intentando no abusar de ellos y esperando la ocasión (*kairós*) precisa para que cumplan su cometido<sup>226</sup>. Generalmente los tropos actúan por contraste, aprovechando la descarga placentera que se produce por el asalto de la región posterior sobre la región ocupada por la representación retórica. Respecto del aprovechamiento de estos recursos, plantea Aristóteles:

causan placer tanto los enigmas bien hechos [...] como [...] decir cosas inesperadas. Esto último se produce cuando se trata de algo contrario a la opinión común y no conforme [...] con el parecer que se tenía de antes, al modo de las parodias que se hacen en los chistes (cosa que igualmente tienen capacidad de lograr los juegos de palabras, puesto que nos engañan) y también en los versos cómicos (*Ret.*, 1412-1425)

El efecto cómico producido por la irrupción inesperada de insignias en el discurso, puede ser obra de un accidente -un ‘exabrupto’<sup>227</sup>- o puede generarse

---

<sup>226</sup> Quintiliano subraya la necesidad de atenerse a la ocasión para hacer uso de lo que podría dar gracia o condimento a su discurso. Ningún elemento de la representación retórica puede concebirse por separado de la situación específica en la que desempeñará su papel, por eso no existen materiales ‘buenos en sí’ ni ‘graciosos en sí’: “Lo primero que se debe tener presente es quién habla, de qué asunto, en presencia de quién, contra quién y qué es lo que dice. Al orador no le está bien el hacer gestos ni ademanes ridículos; cosa que aún en las tablas suele vituperarse. La chocarrería y gracias de los cómicos son muy ajenas de su persona. [...] Y así como quiero que el orador hable con gracia y cortesía, así no querría que la afectase. Porque no siempre que ocurra algún chiste o agudeza la ha de soltar, pues más vale perder el chiste que la autoridad” (Quintiliano, 1887I: 334).

<sup>227</sup> La risa plantea una serie de perplejidades a Quintiliano, quien reconoce no poder explicar su origen y motivos, diciendo además que muchos lo han intentado hacer y tampoco lo han logrado. Parece ser una gran movilizadora de afectos, pero muchas veces tiene más que ver con una acción involuntaria, con algo no buscado, un detalle, una nimiedad, que con algo premeditado. La imposibilidad de determinar específicamente qué causará comicidad y qué no, hace difícil plantear cómo se la puede provocar (Quintiliano, 1887I: 329/330). Señala Quintiliano: “se excita la risa con gestos y ademanes ridículos, los cuales tienen mucha gracia, sobre todo cuando se conoce que no pretendemos con ellos hacer reír, que entre todos los chistes es el mayor. Contribuye también

mediante el manejo conciente de los medios necesarios para lograrlo. Este último caso es el más difícil, porque el orador que pretenda ‘salar’<sup>228</sup> sus palabras con dichos graciosos o que pretenda generar el ridículo en el antagonista por medio de chistes o juegos de palabras puede ser descubierto en su intención y causar el efecto contrario (que se rían de él), además que puede fácilmente contagiarse de la ‘bajeza’ y rusticidad<sup>229</sup> de estos materiales con los que ha querido causar placer y adhesión en el público (Quintiliano, 1887I: 329).

Para Quintiliano, el manejo de lo cómico es más bien una suerte de don natural del orador, una cualidad que el arte no puede enseñar y que pertenece al reservorio de saberes producidos en el ámbito familiar, la ‘trastienda’ de la publicidad de que goza la representación oratoria: “para los chistes ni hay ejercicios ni maestros. Hay muchos que son decisores en las conversaciones y en los convites, pero esto lo aprendieron en el trato diario” (Quintiliano, 1887I: 331).

Lo cómico nace entonces de la invasión del lenguaje de trasfondo en el lenguaje de la representación retórica, efecto inesperado que resalta sobre la concatenación entimemática del discurso<sup>230</sup>. Esta irrupción de elementos ‘rústicos’ o familiares en el ámbito público del discurso es percibida así como algo que no debería haber sucedido, como una suerte de accidente que debería censurarse u olvidarse. Si bien produce un efecto placentero en el público que el

---

muchísimo para esto la seriedad del sujeto, tanto más cuanto el que suelta algún chiste está más serio que una estatua. Da asimismo alguna gracia el semblante, traje y aire gracioso del que habla, pero han de ser con moderación” (*Idem.*: 333). La risa tiene además la virtud de cambiar cosas muy serias, desvaneciendo muchas veces el odio y la ira, y depende tanto de la naturaleza como de la ocasión.

<sup>228</sup> Quintiliano define ‘salado’ como “lo que carece de insulsez [...] lo que tiene cierto sainete que se deja percibir de paladar del juicio que le excita para no fastidiarse de la conversación. Pues a la manera de la sal con la medida añade un nuevo deleite a la comida, así los dichos salados del que habla ponen el alma en cierta sed y deseo de oírle” (Quintiliano, 1887I: 331/332). Recordemos que, según la analogía utilizada por Platón en el *Gorgias*, la retórica era equivalente al arte culinario.

<sup>229</sup> La rusticidad que produce efecto gracioso se opone a la cortesanía que consiste en “...una conversación en la que, ya por palabras, ya por pronunciación, ya por la propiedad se echa de ver el aire y el gusto de la corte y cierta erudición de la gente culta, a la que se opone lo que llamamos *rusticidad*” (Quintiliano, 1887I: 331)

<sup>230</sup> Según el análisis de Freud la conexión que produce una palabra entre dos sistemas de representaciones diferentes es la responsable del efecto producido por el chiste: “el placer de chiste que provoca ese ‘cortocircuito’ parecerá tanto mayor cuanto más ajenos sean entre sí los círculos de representaciones conectados con una sola palabra, cuanto más distantes sean y, en consecuencia, cuanto mayor resulte el ahorro que el recurso técnico del chiste permita en el camino del pensamiento. Anotemos de pasada que el chiste se sirve de un medio de enlace que el pensar serio desestima y evita cuidadosamente” (Freud, 1986a: 116). No obstante, como veremos a continuación, Freud distingue entre ‘lo cómico’ y el chiste.

orador podría eventualmente aprovechar, el usufructo de este placer le está vedado a la mayoría de los oradores, por estarles vedado el mecanismo de lo cómico. “El ser tan raros los oradores chistosos nace de que en la oratoria no hay reglas que enseñen a usar el chiste, valiéndose para ellos de los que usamos en la conversación familiar” (Quintiliano, 1887I: 331).

La fuente familiar o primaria en la que es necesario abreviar para producir el efecto cómico es la responsable del riesgo corrido por el orador ya que “(l)a gran dificultad de saber excitar la risa nace primeramente de que las chanzas ordinariamente son una chocarrería y una bajeza [...] y [...] nunca son decorosas en boca del orador” (*Ídem.*: 329). La falta de decoro, la chocarrería y la bajeza pueden provocar el fracaso del efecto de la representación retórica y por lo tanto el fracaso del arte del orador. Por una parte, el uso desmesurado de materiales familiares en un contexto público con el fin deliberado de causar la impresión que generan los decorados en el teatro, puede ocasionar tal obnubilación en el público que el mensaje fundamental que se quiere transmitir mediante el discurso se pierde enteramente de vista. Por otra parte, la falta de cuidado en la forma de presentar el asalto del *tropo* puede generar el efecto contraproducente –muchas veces deliberadamente buscado- de ofensa o injuria, generando al mismo tiempo la fuerte reacción de la censura y la pérdida del respeto por la autoridad del orador. Por todo ello:

Conviene no solamente al orador, sino a todos en común, el no zaherir a personas a quienes es peligroso el ofender. Y el no decir chanzas de que puedan originarse graves enemistades y de que tengamos que desdecirnos con ignominia. Nunca es bueno decir chistes que puedan ofender al común, a naciones enteras, a algún cuerpo o condición de personas. Todo cuanto diga un orador de buena conducta ha de ser sin faltar a la dignidad y decoro ni a la vergüenza. Son caras las chanzas que se dicen a costa de la reputación (Quintiliano, 1887I: 335).

Una muestra de maestría en el arte –reservada quizás sólo a aquellos que cuentan con el don natural para hacer usufructo de ella- consiste justamente en traficar elementos de una región a la otra sin interrumpir el flujo de la representación y borrando las huellas del tráfico. El efecto logrado de la chanza o chiste consiste en llamar la atención y provocar placer, y al mismo tiempo en

interrumpir el discurso crítico del trabajo intelectual que podría llegar a cuestionarlo. Su operación, cuando resulta eficaz, consiste tanto en iluminar el discurso mediante el artificio como en esconder la dinámica de su propio trabajo, interrumpiendo así el saber de artificio<sup>231</sup>.

Freud destaca, no obstante, una diferencia entre ‘lo cómico’ tal como lo describe la tradición retórica, y el chiste. En primer lugar lo cómico es efecto de un acto inesperado, de una ‘nimiedad’ como decía Quintiliano, generada de manera accidental, no calculada. Comparte con ‘lo ingenuo’ la cualidad de hacer reír por la demostración involuntaria de un desconocimiento o falta que no se reconoce como tal. El chiste, por el contrario, es el resultado de una elaboración, de un trabajo que, aunque realizado de manera inconciente, es sumamente arduo y compromete a las diversas instancias psíquicas (Freud, 1986a: 173).

En segundo lugar, el uso de lo cómico incluye recursos extraídos del teatro primitivo<sup>232</sup>: la pantomima, la parodia, el disfraz, la máscara, el travestismo, etc. es decir, todo aquello que contrasta con la invisible naturalidad de los gestos, los modales y las acciones cotidianas y haga uso de la exageración. Se incluyen aquí las acciones contrarias a la del disfraz y la máscara, es decir aquellas que apelan a desnudar al otro –mostrándolo en toda su ‘ridícula verdad’- o a desenmascararlo. Este uso de lo cómico con intenciones de provocar el ridículo, generalmente está animado por fines agresivos y hostiles: “Uno puede volver cómica a una persona para hacerla despreciable, para restarle títulos de dignidad y autoridad” (Freud, 1986a: 180). Por eso generalmente apunta a personas u objetos revestidos de cierto respeto o autoridad, produciendo en ellos un efecto de degradación. El chiste, por el contrario, actúa de manera más sutil, menos evidente y mucho más elaborada, aunque a menudo con similares objetivos. Mediante un sofisticado

---

<sup>231</sup> Freud advierte desde sus primeros escritos que si bien las formaciones del inconciente (sus ‘productos’: sueños, chistes, *lapsus linguae*, actos fallidos, olvidos, síntomas neuróticos) aparecen a los ojos del lego como manifestaciones accidentales, errores o anomalías, son en realidad el producto de un arduo trabajo de compromiso entre la instancia pulsional y la instancia represiva. Lo que en general se advierte como ‘expresión de la enfermedad’ o simple falla, es el resultado visible de un intento infructuoso por parte de la represión de mantener a raya el proceso psíquico primario.

<sup>232</sup> En relación con los recursos de lo cómico señala Freud que “elegimos lo cómico de los movimientos acordándonos de que la representación teatral más primitiva, la pantomima, se vale de este recurso para hacernos reír. A la pregunta sobre por qué nos reímos de los movimientos del clown, se podría responder: porque nos parecen desmedidos y desacordes con un fin” (Freud, 1986a: 181).

disfraz da curso a su tendencia hostil sin por ello verse censurado por la instancia crítica, como muchas veces ocurre con los recursos directos de lo cómico.

En tercer lugar, en lo cómico sólo hacen falta dos personas: el que representa lo cómico y el que lo recibe (incluyendo aquí tanto lo cómico accidental como lo cómico al servicio de tendencias agresivas). En el caso del chiste, son esenciales tres participantes. Para que el chiste, que tiene por objeto la ganancia de placer, se lo pueda prodigar, resulta necesaria una completa estructura social: el que enuncia el chiste (el yo), el objeto del chiste (el tú) y el público que recibe su efecto ('ellos'). Así, como dice Freud: "el proceso psíquico del chiste se consume entre la primera (el yo) y la tercera (la persona ajena), y no como en el cómico entre el yo y la persona objeto" (Freud, 1986a: 138)

La constelación de lo cómico se agota entre el que lo causa o lo produce y el que lo recibe, y en principio no necesita del público para completarse<sup>233</sup>. Lo cómico es en cierta forma una expresión bastante directa ('primaria') de agresión. La constelación del chiste por el contrario, compromete a la persona que lo produce, "una segunda que es tomada como objeto de la agresión hostil o sexual, y una tercera en la que se cumple el propósito del chiste, que es el de producir placer" (Freud, 1986a: 95).

El proceso del chiste se completa en la tercera persona (el público, 'oyente inactivo') que es tomada como un aliado y es 'sobornado como oyente' para que satisfaga fácilmente su libido: "Algún grado de complicidad [...] la ausencia de [...] sentimientos hostiles a la tendencia, es condición indispensable para que la tercera persona colabore en el acabamiento del proceso del chiste" (*Ídem.*: 138) Cuando estas condiciones se dan, el placer es 'más nítido' en la tercera persona que en la primera, ya que aquella se ahorra el gasto de pasar por todos los estadios del trabajo del chiste, resultante de una formación de compromiso entre la región posterior o primaria y la región anterior, o secundaria. El chiste permite al oyente descargar parte de la energía agresiva que las constricciones de la civilización

---

<sup>233</sup> A pesar de no serle imprescindible la presencia de un tercero, el goce de lo cómico aumenta cuando existen testigos de la degradación producida por sus recursos. Sin testigos lo cómico de tendencia hostil no tendría más sentido que el goce privado de ver al superior degradado, con vistas a un público, lo cómico hostil se convierte en una injuria y es percibida –así lo sostuvieron tanto Sarmiento como Alberdi– como una falta al honor personal.



fueron impidiendo<sup>234</sup> y hacerlo de tal manera que la censura de la razón no intervenga.

Gracias a la ‘civilización de su forma’, es decir, al modo en que ha logrado transformar la expresión de su contenido, el chiste consiente en dejar pasar a la región anterior tendencias y materiales que son generalmente concebidos como impropios de ese escenario. Su fachada le permite al mismo tiempo desviar la atención conciente – uno de los medios de la censura y de la supervisión- y eludir las críticas sujetas a la razón<sup>235</sup>. La importancia del factor sorpresa, del asalto contrastante es aquí central, produciendo una impresión de automatismo cuyo signo más evidente es que nunca sabemos muy bien de qué reímos o por qué lo hacemos.

Las cualidades formales del chiste permiten efectuar una agresión ‘sofisticada’ que contrasta visiblemente con la que se realiza de manera directa y sin disfraz alguno. Por eso el chiste tiende a ser considerado una suerte de hecho social ‘civilizado’, en cambio la agresión verbal directa, sin elaboración simbólica, tiende a ser considerada un acto de ‘barbarie’ que interrumpe la relación social. En cierto modo, señala Freud, el chiste es el testimonio de un largo esfuerzo civilizatorio tendiente a transformar la hostilidad primitiva y directa –física-, en una hostilidad dulcificada por la mediación de la palabra:

---

<sup>234</sup> Freud hace una distinción entre ‘campesinos’ y ‘hombres ilustrados’ (entre los que se incluye) basada no en la fuente de la risa –que en ambos casos es la misma- sino en la forma que debe adquirir el artilugio chistoso para ocasionarla. Al respecto indica: “Cuando reímos por un fino chiste obsceno, reímos de lo mismo que provoca risa al campesino en una pulla grosera; en ambos casos el placer proviene de la misma fuente. Pero nosotros no somos capaces de reír por la pulla grosera; sólo podemos reír cuando el chiste nos ha prestado su socorro” (Freud, 1986a: 96). Por otra parte, “Las personas cultas se han desarraigado el hábito de reír de los defectos físicos” sin embargo el chiste permite que “nosotros, gente adulta y de refinados sentimientos, nos riámos como lo haría un escolar” (*Ídem.*: 98) El chiste sería así el último estadio de una progresión que iría del juego (del que participa lo cómico) a la chanza, de ésta al chiste. Este último debe, al mismo tiempo que provocar placer, aportar algún trabajo de sentido que lo pueda sustraer a la crítica (*Ídem.*: 123/124)

<sup>235</sup> Freud admite que la dificultad general a la que se enfrenta el pensamiento reflexivo frente a formaciones como las del chiste, consiste en la seducción que provocan y en el relajamiento de la censura que habilitan. Sin embargo, al ser de naturaleza convencional, nunca se está seguro cuando se hace un chiste de provocar la adhesión instantánea de público, pudiéndose, por el contrario, generar una fuerte resistencia. En ambos casos, sin embargo, el pensamiento crítico queda confundido por el mecanismo del chiste y duda sobre la estructura de su dinámica. Por eso, señala Freud: “si un chiste consiente semejante duda, ello sólo puede deberse a que tiene una vitrina, una fachada [...] con la que se da por satisfecha la mirada de algunos, mientras que otros hagan el intento de espiar tras ella. Y es lícito también mover la sospecha de que esa fachada está destinada a enceguecer la mirada crítica y, por tanto, que tales historias tienen algo que esconder” (Freud, 1986a: 99/100).

La hostilidad activa y violenta, prohibida por la ley, ha sido relevada por la invectiva de palabra. [...] Desde que debimos renunciar a expresar la hostilidad de hecho [...] hemos desarrollado [...] una nueva técnica de denostar, con la que intentamos granjearnos el favor de ese tercero [el público] contra nuestro enemigo. Nos procuramos a través de un rodeo el goce de vencerlo empequeñeciéndolo, denigrándolo, despreciándolo, volviéndolo cómico; y el tercero, que no ha hecho ningún gasto, atestigua ese goce mediante su risa (Freud, 1986a: 97).

La agresión al enemigo llevada a cabo por el chiste, en principio, no es del todo evidente para el oyente fascinado por su risa<sup>236</sup>, no obstante, gracias a la reflexión acerca del marco en el que el chiste cumple su función con éxito, es posible analizarla. Según Freud, el chiste funcionaría como una especie de analizador de la concordancia psíquica entre el que enuncia el chiste y el público que recibe sus efectos, del grado de intensidad de las relaciones de unión o de asociación que ambos poseen. Para que el chiste cause el efecto esperado, el público debe poseer

la suficiente concordancia psíquica con la primera persona como para disponer de las mismas inhibiciones internas que el trabajo del chiste ha superado en esta. [...] cada chiste requiere su propio público, y reír de los mismos chistes prueba que hay una amplia concordancia psíquica (Freud, 1986a: 144).

Esta concordancia psíquica se logra, a su vez, por el acuerdo tácito acerca del objeto de la agresión, es decir, el otro —el ‘extraño’ a la comunidad, el enemigo- entendido como el extranjero. En cierta forma el chiste funciona como un índice de la distinción concreta entre amigo y enemigo que Schmitt señalaba como criterio propio de lo político (Schmitt, 1984: 23). Efectivamente, expresa

---

<sup>236</sup> El chiste utiliza las mismas técnicas que el sueño y que las demás formaciones del inconciente (actos fallidos, síntomas, lapsus, etc.): mediante un trabajo de desfiguración formal, logra que penetren en la conciencia materiales que la represión no habría permitido de no ser por aquella. Como advierte Freud: “Con estas técnicas el chiste ofrecerá poco o ningún motivo de escándalo a la crítica; esto último sólo sobrevive cuando se vale como técnica también de aquellos recursos de los cuales el pensar conciente ya no quiere saber nada. No obstante, el chiste puede esquivar el escándalo si disimula la falacia empelada, si la reviste con una apariencia lógica [...] Pero si ofrece la falacia sin disfraz, el veto de la crítica es cosa segura” (Freud, 1986a: 193/194).

hostilidad frente al extranjero al mismo tiempo que refuerza las ligazones entre los ‘propios’ o los ‘amigos’, cumpliendo con la norma social que prohíbe atacar al prójimo o al semejante (Luque, 1997: 25). Limitará las agresiones a los propios prodigándoselas a los ajenos, descargando así en ellos todo lo negativo que hay en ellas:

Tan pronto como todos nosotros tenemos derecho a sentirnos ciudadanos de un pueblo nos permitimos prescindir de la mayoría de esas limitaciones frente a un pueblo extraño. Empero, dentro de nuestro propio círculo hemos hecho progresos en el gobierno sobre las mociones hostiles (Freud, 1986a: 96)

Lo fundamental del chiste es la capacidad que tiene, como artificio elaborado, de embriagar o ‘adular’ el pensamiento crítico del público que, confundido, queda preso de su dinámica sin poder ejercer su capacidad analítica. Así, “sobornará al oyente, con su ganancia de placer, a tomar partido por nosotros sin riguroso examen” (Freud, 1986a: 97).

El trabajo del chiste se opone en general al trabajo del pensamiento crítico, porque convence sin necesidad de argumentar, provocando ese placer en el oyente que veíamos dominar también tanto en la dinámica de la adulación como en la dinámica de la seducción. En los tres casos se trata de mecanismos mediante los cuales una corriente de mutua complacencia ofusca el trabajo del pensamiento racional. En los tres casos además se logra la adhesión del o los interlocutores por el camino más corto, el del atajo de la movilización y ‘*catharsis*’ de las pasiones.

Como *tropo* o figura de la agresión en el discurso, el chiste constituye a la vez una insignia o decorado y una operación de seducción. Mediante el uso adecuado del mismo el orador puede lograr convencer a su auditorio del contenido de su discurso, dispensándose de probar sus asertos con los medios exigidos por el saber científico o axiomático: “El pensamiento busca el disfraz de chiste porque mediante él se recomienda a nuestra atención, puede parecernos así más significativo y valioso, pero sobre todo porque esa vestidura soborna y confunde a nuestra crítica” (Freud, 1986a: 127). El soborno es recibido como una descarga placentera, similar a la que producen los espectáculos miméticos según la definición aristotélica presente en *La poética*. La dinámica de la argumentación mediada por proposiciones se ve sometida a un régimen extraño a ella gracias a la

“impresión global de complacencia [que el chiste provoca] sin que podamos diferenciar de una manera inmediata qué parte del placer proviene de la forma chistosa y cuál del acertado contenido de pensamiento” (*Ibíd.*).

El chiste constituye de esta manera un artificio que contiene en sí la intención de nublar el saber de artificio que de él podría extraerse, saber que Freud considera haber cultivado a pesar de las seducciones del mismo. No obstante el saber de artificio es difícilmente practicable frente a este tipo de recursos ya que: “En tanto que el argumento procura poner de su lado la crítica del oyente, el chiste se afana en derogar esa crítica. No hay duda de que el chiste ha escogido el camino psicológicamente más eficaz” (*Ídem.*: 128).

Como veremos, las cartas de Sarmiento en respuesta a las de Alberdi representan un amplio muestrario del uso combinado de lo cómico y el chiste. Esta combinación, además, está acompañada por diversas figuras de la agresión, mostrando así la relación íntima entre la risa, la tendencia hostil y la generación de un espectáculo placentero con vistas al público.

## **2. c. Insulto, injuria, calumnia. Agresividad y uso estratégico del lenguaje**

El problema que suscitan las figuras de la agresión en la dinámica intersubjetiva es que se hace difícil aislar su presencia, ya que se trata más de elementos que participan en una operación dinámica que de expresiones susceptibles de determinarse de antemano como ‘agresivas’. No obstante la dinámica del chiste y su distinción de lo cómico, nos proporciona una matriz mediante la cual resulta posible pensar la compleja dinámica de las figuras de la agresión. Podemos decir que habría que establecer diferencias entre lo cómico, como agresión más o menos primaria que en su forma cruda aparece bajo la forma del *insulto*, y el chiste, como elaboración de la tendencia agresiva que compromete no sólo al destinatario directo del mismo, sino al público espectador de la escena, convirtiéndose así en *calumnia*.

De esta manera, el *insulto* podría ser definido no según su contenido específico –aunque, como vimos, se nutre fundamentalmente de materiales

comunes al proceso primario o región posterior- sino según su mecanismo. Desde el punto de vista del orador o enunciador, sería aquella operación de asalto de la región posterior en la región anterior, concentrada en un *tropo* que no ha sido lo suficientemente disfrazado como para pasar desapercibido a la censura del pensamiento crítico de los interlocutores destinatarios. De esta manera se recupera el sentido antiguo del vocablo insulto, que remitía a un ‘ataque repentino’ o ‘desmayo’<sup>237</sup>.

Este asalto o ataque repentino cometido por el insulto tiene a la vez dos facetas: representa el asalto de la región posterior en la región anterior –o región de la representación compartida por el interlocutor agredido- del que profiere el insulto, y a la vez significa una invasión en la región posterior del destinatario, ya que consiste en violar las reglas del decoro trasladando la atención a una zona que generalmente está a salvo de las miradas extrañas. El asalto de la región posterior en la región anterior es muy notorio en las “Ciento y Una”, sobre todo por los materiales que utiliza Sarmiento para desprestigiar a la persona de Alberdi. En exacta oposición al recurso de las “Cartas” que anuncian repetidamente su operación crítica fría y desapasionada sobre los escritos públicos de Sarmiento, las “Ciento y Una” citan de manera recurrente extractos de la correspondencia privada que ambos contendientes mantenían cuando aún eran compañeros de causa, practicando deliberadamente una violación a la intimidad que esta correspondencia supone.

Así, llamando la atención a sus lectores con una invitación a pasar a la ‘trastienda’ de la vida de Alberdi: “Veamos sus cartas particulares” (CyUI: 146), Sarmiento cita varios extractos en los que este se muestra muy atareado por su profesión de abogado y con escaso tiempo para responder a sus cartas, lo que

---

<sup>237</sup> La entrada *insulto* en el *Diccionario de la Real Academia* (1992) ofrece tres definiciones: “1) Acción y efecto de insultar; 2) (Desus.) Acometimiento o asalto repentino y violento; 3) (Desus.) Indisposición repentina que priva de sentido o de movimiento, accidente”. El *Diccionario María Moliner*, por su parte, ofrece cuatro definiciones: “1) Palabra o expresión que se emplea para insultar; 2) Acción que ofende o humilla a alguien [...]; 3) (Ant.) Ataque repentino; 4) (Ant.) Desmayo”. Según su etimología, la voz *insulto* deriva del verbo *salir* que remite a su vez al verbo *saltar*. *Salir* proviene del latín *salire* ‘saltar’ en el sentido de ‘pasar de dentro afuera’. Con este significado se utiliza desde antiguo, conservándose, por ejemplo, en la locución argentina ‘salirse de la vaina’ es decir, ‘salir de tono, jugar con las palabras’ (Corominas, 1954: 129). *Saltar*, del latín *saltare* proviene de ‘bailar’, a veces ‘dar saltitos’, brincar, retozar. La voz *insultar* derivada de *insultare* ‘saltar contra alguno’ es un cultismo del verbo *saltar* (*Ídem.*: 131/132).

Sarmiento destaca -apelando al público de ‘hombres honrados’- como un claro desaire de quien se da ínfulas de hombre importante:

Yo pido, por caridad, a todo hombre honrado que diga si habría tenido durante dos meses la paciencia que he tenido yo, para no tomar la pluma al recibir la tercera o la sexta vez esta retahíla, esta muleta de las *ocupaciones*, y mandar echar a pasear al charlatán mal criado que, por la manía y el plan de *embaucar* y hacer creer que lo abruman los pleitos, somete a sus corresponsales a ese martirio (CyUI: 147)

Sarmiento comete asimismo un asalto en la región posterior de Alberdi, destacando la desagradable experiencia a la que es sometido cada vez que recibe sus cartas por la deplorable caligrafía con que están escritas. La mención a la letra manuscrita de su antagonista representa además la oportunidad de resaltar aspectos primarios de su educación, aludiendo también a la época de la infancia en que, en el ámbito de la esfera familiar, se forman los rasgos de la personalidad:

Añádase al tormento de recibir todos los días este desaire el ultraje de venir escrito en una letra infernal, ininteligible, muestra de la educación primaria del que así escribe y testigo indeleble de azotes y puntapiés que llevó en vano en la escuela este carácter disipado, díscolo, incapaz de atención sostenida, de trabajo asiduo. El egoísmo y la mala crianza suelen tener por espejo una letra ininteligible. ¡Qué le importa al que la escribe los disgustos, los martirios que va a sufrir el infeliz que tenga que pasar horas en descifrar palabras que ocultan el pensamiento en letra que disfraza las palabras mismas!<sup>238</sup> (CyUI: 147)

---

<sup>238</sup> Sarmiento aprovecha la ocasión que le ofrece el comentario sobre la caligrafía de Alberdi, que oculta sus palabras, para señalar además que sus palabras, ociosas, ocultan el pensamiento. Así, Alberdi estaría cometiendo una doble desfiguración: por una parte de su pensamiento puesto en palabras que lo encubren, por otra parte de sus palabras, escritas en una letra que las deforma. La palabra de Alberdi será entonces el fruto malo (ocioso, falso) del árbol malo, descubrirían la falsía de su corazón, según palabras de la Biblia. En el Nuevo Testamento se sostiene que la palabra descubre el corazón, por lo que será como el fruto de un árbol. El árbol bueno dará buenos frutos y ociosos el malo, por eso la calumnia, palabra ociosa desprovista de fundamento, será el signo de un corazón corrompido: “Suponed un árbol bueno, y su fruto será bueno; suponed un árbol malo, y su fruto será malo; porque por el fruto se conoce al árbol. Raza de víboras, ¿cómo podéis vosotros hablar cosas buenas siendo malos? Porque de lo que rebosa el corazón habla la boca. El hombre bueno, del buen tesoro saca cosas buenas y el hombre malo, del tesoro malo saca cosas malas. Os digo que de toda palabra ociosa [en nota al pie se aclara: “Más que puramente ‘ociosa’, se debe entender palabra mala desprovista de fundamento, calumnia”] que hablen los hombres darán cuenta en el día del Juicio. Porque por tus palabras serás declarado justo y por tus palabras serás condenado” (Mateo, 12 33-37). Una palabra que oculte el pensamiento en lugar de descubrirlo será, entonces, ociosa y representará una calumnia. Alberdi, hábil en el arte de la emulación según Sarmiento, sería el ejemplo *princeps* del uso ocioso del lenguaje.

La caligrafía como síntoma de la personalidad es aprovechada por Sarmiento para realizar en letras de molde –es decir, en sus cartas que circulan en el ámbito de la prensa periódica- un pequeño ensayo de grafología, ventilando cualidades de la trastienda de su antagonista que normalmente no ocupan espacio en la región anterior, es decir, en el espacio de representación pública de una discusión. Desde el punto de vista del destinatario este insulto se transforma en *injurio*<sup>239</sup> cuando efectivamente se sentencia una lesión como resultado del asalto de lenguaje sobre la propia región subjetiva<sup>240</sup>. Generalmente esto se cifra como una herida narcisística o como una herida al honor personal, ya que el que ha recibido el insulto y lo ha reconocido como tal, siente que ha sido vulnerada y expuesta una región de sí que considera sagrada y al resguardo de la mirada pública.

---

<sup>239</sup> Según el *Diccionario de la Real Academia Española* la voz *injurio* tiene tres significados: “1) Agravio, ultraje de obra o de palabra; 2) Hecho o dicho contra razón o justicia; 3) Daño o incomodidad que causa una cosa”. El *Diccionario María Moliner*, por su parte, la define: “1) Insulto u ofensa, dicho o acción con que se ofende a alguien; 2) Daño, lesión o menoscabo de alguna cosa; 3) (Méd.) Daño o destrozo causado en algún tejido del cuerpo”. Según la etimología, *injurio* es un cultismo tomado del latín que tiene el sentido de ‘injusticia’, ‘ofensa’. A su vez, deriva de *juris* ‘derecho que se tiene sobre algo’, ‘derecho, jurisdicción’ (Corominas, 1954: 1078/1079).

<sup>240</sup> Lacan señala en su artículo “La metáfora del sujeto” que la *injurio* no se reduce a ‘invektiva de guerra’, sino que resulta ser la *dimensión en la que se origina la metáfora*. La violencia de la atribución provocada por la *injurio* es constitutiva de la metáfora, que mostrará así su carácter a la vez necesario y contingente. La metáfora es necesaria porque es una de las dimensiones fundamentales de la constitución subjetiva según Lacan, que ve en ella la introducción de la ley y del sentido. A su vez, la metáfora es contingente porque establece relaciones puramente convencionales entre términos heterogéneos, forzando alianzas que no tienen nada de ‘naturales’. La invektiva de guerra, como formación secundaria de la *injurio* fundamental, mostraría justamente este carácter violento y contingente de las atribuciones. Lacan indica al respecto: “La metáfora radical está dada en el acceso de rabia narrado por Freud del niño, aún inerte en groserías, que fue su hombre de las ratas antes de consumarse en neurótico obsesivo, el cual interpela a su padre al ser contrariado por éste: ‘Du Lampe, du Handtuch, du Teller, usw.’ (Tu lámpara, tu servilleta, tu plato...y qué más). En el cual el padre titubea en autenticar el crimen o el genio. Y también nosotros entendemos que no se pierde la dimensión de *injurio* en que se origina la metáfora. *Injurio* más grave de lo que se imagina reduciéndola a invektiva de guerra, pues de ella procede la injusticia gratuitamente hecha a todo sujeto con un atributo mediante el cual cualquier otro sujeto es animado a atacarlo. ‘El gato hace guau-guau, el perro hace miau-miau.’ He aquí de qué modo deletrea el niño los poderes del discurso e inaugura el pensamiento” (Lacan, 1987a: 869). Por su parte, Rosa sostiene en su análisis sobre la forma en que Sarmiento viola los principios discursivos del elogio y la censura, practicando el primero sobre su propia persona y asumiendo la segunda como una muestra de coraje: “La *injurio*, retóricamente considerada, es la forma extrema de la metáfora, la metáfora radicalizada donde trastabilla el paradigma y pulsionalmente es la forma de identificación compleja al discurso del otro agresor donde lo más ‘lejano’ se invierte en lo más ‘cercano’. Sarmiento asume las *injurias*...” (Rosa, 1990: 102).

Goffman analiza este asalto al círculo del honor citando el caso de la prohibición de posar la mirada sobre un actuante considerado sagrado, por ejemplo el monarca, permitiendo así controlar el cuidado a la integridad de la esfera que lo rodea, susceptible a la vez de ser reforzada mediante alabanzas<sup>241</sup>. El círculo del honor constituye una esfera que protege la intimidad, trazando en torno de ella un límite que será constantemente desafiado por la interacción en el mundo social. De manera accidental o premeditada, el asalto a la esfera del honor del otro implica necesariamente una interacción que generalmente pone en cuestión las bases mismas en las que esta se sustenta, porque el respeto a la esfera del otro es concebida en cierto modo como fundamental para que la interacción en la región anterior sea fructífera. La cita de Simmel transcrita por Goffman es elocuente al respecto:

Aunque diferente por su tamaño y según la persona con quien se mantienen relaciones, esta esfera no puede ser penetrada a menos que el valor de la personalidad del individuo sea destruido con ello. El 'honor' de

---

<sup>241</sup> La relación entre insulto y alabanza no es de oposición sino de complementariedad, tal como Freud considera la relación entre amor y odio. Siguiendo la idea freudiana que establece la ambivalencia de todas las relaciones humanas, se podría decir que siempre que exista libido (interés) existirá una corriente importante de amor y una corriente igualmente importante de odio o agresividad. La oposición, entonces, no es entre amor y odio sino entre amor-odio e indiferencia. La única contradicción posible al interés es el total desinterés por el otro. En el caso del insulto se podría decir que es el complementario de la alabanza en tanto ambos se relacionan con la esfera de honor que rodea la intimidad de una persona, en un caso vulnerándola, en el otro reforzándola. Por eso no es extraño que ciertas expresiones representen en ocasiones un insulto y en otras una alabanza. Un ejemplo actualmente en uso de esta doble función de una misma expresión es '*hijo de puta*', que en ciertos círculos y de acuerdo a la ocasión y al referente funciona como ofensa o como alabanza. Esta ambivalencia, no obstante, genera muchas veces funestos malos entendidos, risueñamente relatados por Cervantes en el *Quijote*, en el diálogo entre Sancho Panza y el escudero del Caballero del Bosque. Este, luego de la descripción que Sancho hiciera de su hija, replica: “-Partes son ésas-respondió el del Bosque- no sólo para ser condesa, sino para ser ninfa del verde bosque. ¡Oh hideputa, puta y qué reja [fuerza] debe de tener la bellaca! A lo que respondió Sancho, algo mohíno: -Ni ella es puta, ni lo fue su madre, ni lo será ninguna de las dos. Dios queriendo, mientras yo viviere. Y háblese más comedidamente, que para haberse criado vuesa merced entre caballeros andantes, que son la misma cortesía, no me parecen muy concertadas esas palabras. -¡Oh, qué mal se le entiende a vuesa merced [‘cuán poco sabe vuestra merced’]-replicó el del Bosque- de achaque [en asunto] de alabanzas, señor escudero! ¿Cómo y no sabe que cuando algún caballero de una buena lanzada al toro en la plaza, o cuando alguna persona hace una cosa bien hecha, suele decir el vulgo: ‘¡Oh hideputa, puto, y qué bien que lo ha hecho!’ , y aquello que parece vituperio, en aquel término es alabanza notable? Y renegad vos, señor, de los hijos o hijas que no hacen obras que merezcan se les den a sus padres loores semejantes. [...] y en acabando de beber dejó [Sancho] caer la cabeza a un lado y dando un gran suspiro dijo: -¡Oh hideputa, bellaco, y cómo es católico! [¡qué bueno está!] -¡Véis ahí -dijo el del Bosque en oyendo el *hideputa* de Sancho- cómo habéis alabado este vino llamándole ‘hideputa’? -Digo- respondió Sancho- que confieso que conozco que no es deshonor llamar ‘hijo de puta’ a nadie que cae debajo del entendimiento de alabarle (Cervantes, 2007: 640-643).



un hombre coloca una esfera de este tipo en torno de sí. Con mucha agudeza, el lenguaje designa con la expresión ‘arrimarse demasiado’ un insulto al honor: el radio de esta esfera marca, por así decirlo, la distancia cuyo traspaso por otra persona es un insulto al honor<sup>242</sup>(Goffman, 2009: 84/85)

Esta distancia que genera el círculo del honor y que se encuentra constantemente puesta en entredicho por la interacción con los demás es a la vez la defensa que tiene toda persona que representa un papel en la región anterior ante el público que la percibe. Los límites que ve Goffman en el ‘no meterse en la esfera del otro’, o en que este irrumpir en ella se censure fuertemente, tienen que ver con el temor al ridículo público, por un lado y la vergüenza causada por el hecho consumado, por otro.

El temor y la vergüenza representan, sobre todo, una prevención y una reacción al efecto público del insulto, al hecho de que se haya consumado en un medio en el que se compromete la fama personal y el prestigio. El efecto de desnudar la intimidad que provoca el insulto, percibido como una injuria por aquél que la reconoce vulnerada, se refuerza así por la presencia de un tercero –el público espectador- que es convocado como testigo y juez de la interacción agresiva. Frente a este público, el destinatario del insulto se encuentra momentáneamente desprovisto de la protección sostenida por el artificio representacional, que delimita claramente las regiones y coloca en la posterior todo aquello que no quiere ser mostrado públicamente.

La propalación de lo que debía ser mantenido en secreto se percibe entonces como una suerte de destrucción de las bases que sostienen la relación comunicativa, porque aquello que debía silenciarse queda expuesto impropriamente al juicio de los demás. Como sostiene Goffman, seguramente este temor esté fundado en la idea de que, más allá del misterio, no haya nada fundamentalmente sagrado que ocultar,

(e)El auditorio percibe misterios y poderes secretos detrás de la actuación, y el actuante percibe que sus principales secretos son insignificantes. Como lo demuestran innumerables leyendas populares y ritos de iniciación, el verdadero secreto que se oculta detrás del misterio es, con frecuencia, que

---

<sup>242</sup> Esta cita corresponde a Simmel, G. (1950) *The Sociology of Georg Simmel*, The Free Press, Glencoe, p. 321

en realidad no hay misterio alguno; luego, el verdadero problema es impedir que también el público se entere de esto (*Ídem.*: 85)

El desenmascaramiento se relaciona entonces con el temor de que, detrás del telón de fondo, como dice Hegel, no haya nada que descubrir y que por lo tanto el desenmascaramiento muestre la absoluta artificiosidad del límite trazado por el círculo del honor y de la delimitación entre una región anterior y una región posterior. El momento de la reflexión que produce el asalto a la región posterior, introduce así la dinámica de una autoconciencia que no sería nada si no compartiera su economía subjetiva con la de las otras autoconciencias por lo que, su región posterior no tendrá otra entidad que la que ofrezca la región anterior compartida socialmente.

En cierto modo el intercambio comunicacional, aunque tenga la forma del asalto —o justamente gracias a él— se convierte en reflexivo respecto de sus propias condiciones fundamentales cuando algo en la escena representativa no funciona o se encuentra cuestionado. En ese momento se podría localizar la posibilidad de pasaje de la conciencia que se relaciona con su mundo de una manera inmediata, a la autoconciencia, que reflexiona acerca de la dinámica compartida con las demás. Justamente, el momento del pasaje de la conciencia a la autoconciencia, es señalado por Hegel como aquél en el que, si la autoconciencia no se pone como materia de reflexión, no hay nada que ver detrás del telón que se levanta sobre lo interior:

Se alza, pues, ese telón sobre lo interior y lo presente es el acto por el que lo interior mira lo interior; [...] Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto. Pero se muestra, al mismo tiempo, que no era posible pasar directamente hacia allí, sin preocuparse de todas estas circunstancias, ya que este saber que es la verdad *de la representación* del fenómeno y de su interior sólo es, a su vez, el resultado de un movimiento circunstanciado, a lo largo del cual desaparecen los modos de la conciencia (Hegel, 1966: 104).

La dinámica del insulto permite, a nuestro entender, hacer evidente ese saber acerca de la verdad de la representación, ya que revela en cierto modo el mecanismo del proceso de atribución que si bien es resultado de un movimiento circunstanciado se empeña a su vez en ocultarlo. El hecho de que el insulto

convoque a su vez la presencia de un tercero –el público- que oficie al mismo tiempo de espectador, crítico y juez, vuelve aún más transparente el proceso de forzamiento que lleva a cabo el mecanismo de selección atributiva que caracteriza la alusión intersubjetiva, ya que ante testigos lo que era meramente un asalto a la esfera del otro se vuelve un mecanismo de exposición pública.

El punto de vista del público en el mecanismo del insulto introduce así el aspecto de *calumnia* que este adquiere cuando de lo que se trata es de ‘ventilar’<sup>243</sup> de cara al público espectador cuestiones que deberían haber permanecido en secreto. Lo que podría haber quedado reducido a una mera dualidad –que, recordemos, era lo que caracterizaba a lo cómico<sup>244</sup>- convoca así al público, convirtiendo al insulto en una cuestión política y social. En la *calumnia* se completa el mecanismo del asalto de la región posterior, ya que –tal como ocurría en el chiste- se busca la sentencia de un tercero para completar el recorrido del

---

<sup>243</sup> Weber sostiene, con respecto a las características de la lucha política en el marco de las modernas democracias de masas, la inevitabilidad de los ataques al honor personal, aunque se los pueda limitar recurriendo a la justicia: “Puede sin duda tratarse de impartir, mediante aplicación estricta del derecho penal, que la lucha política ataque el honor personal y la vida privada del adversario, evitando la propalación irresponsable de afirmaciones sensacionales falsas, pero lo que es la modalidad y el carácter de la *lucha* misma, esto no podrá cambiarse mientras existan corporaciones elegidas que decidan a propósito de intereses materiales” (Weber, 1962: 1106)

<sup>244</sup> Benveniste establece entre la blasfemia y la eufemia una relación similar a la que acabamos de presentar entre el insulto y la calumnia. La blasfemia refiere a una operación que consiste en profanar lo sagrado, haciendo uso del vocabulario del reniego, complementario, respecto del nombre de Dios al sacramento o juramento. La blasfemia a la vez burla la interdicción y la reconoce, por lo que es una marca clara de esta operación. La eufemia, en cambio, refiere a una elaboración secundaria de la blasfemia, alude a una operación que –como la del chiste- pretende pasar desapercibida y enmascarar la operación desafiando a la censura. En la blasfemia no hay interlocutor ni destinatario, se pronuncia en la soledad con Dios como único testigo y serviría sólo como descarga de tensiones, la eufemia se ejerce necesariamente sobre alguien, necesita de un destinatario y a la vez de un público que oficie de testigo de la operación. Benveniste subraya la cualidad de descarga de la blasfemia, contraria a la de la elaboración que caracteriza a la eufemia: “El reniego es [...] una palabra que se deja escapar bajo la presión de un sentimiento brusco y violento, impaciencia, furor, percance. Pero esta palabra no es comunicativa, sólo es expresiva, por mucho que tenga un sentido. [...] no expresa más que la intensidad de una reacción a esas circunstancias. Tampoco se refiere a aquel con quien se habla ni a una tercera persona. No transmite ningún mensaje, no abre diálogo, no suscita respuesta, ni siquiera es necesaria la presencia de un interlocutor. Tampoco describe a quien lo emite. Este más se traiciona que se revela. Se le ha escapado el reniego, fue una descarga emotiva. Con todo, esta descarga se realiza en fórmulas fijas, inteligibles y descriptibles” (Benveniste, 1985: 258). En el Evangelio según San Mateo se plantea que la blasfemia se perdonará cuando se ejerza sobre otros hombres –diríamos nosotros, cuando adopte la forma del *insulto*- pero no será perdonada cuando se profiera en contra de la divinidad: “Por eso os digo: Todo pecado y blasfemia se perdonará a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no será perdonada. Y al que diga una palabra contra el Hijo del hombre, se le perdonará; pero al que la diga contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro” (Mateo 12, 31-32).

proceso de atribución y someter al destinatario del insulto a la economía del comentario, del rumor social y eventualmente de la exclusión.

Lo que expone claramente la *calumnia* es aquella violencia de la atribución<sup>245</sup> que generalmente se halla oculta tras la naturalidad del proceso atributivo corriente. Este proceso generalmente se halla enmascarado bajo la forma más o menos ritualizada de un orden lógico o categorial que se expide sobre los hombres y las cosas del mundo forzándolos a adecuarse a sus exigencias. Como señala Yannuzzi con respecto a la naturalización de la

---

<sup>245</sup> Desde la perspectiva del discurso psicoanalítico la elaboración más acabada de la cuestión de la violencia generada por el proceso de atribución pertenece a Piera Aulagnier. En *La violencia de la interpretación* considera que la violencia es constitutiva de la subjetividad, ya que todo encuentro (entre el hombre y el mundo y entre los hombre entre sí) produce en el aparato psíquico un exceso de información que lo confronta a la imposibilidad de emitir una respuesta absolutamente adecuada al mismo: “la experiencia del encuentro (y, agregaremos, de todo encuentro) confronta a la actividad psíquica con un exceso de información que ignorará hasta el momento en que ese exceso la obligue a reconocer que lo que queda fuera de la representación característica del sistema retorna a la psique bajo la forma de un desmentido concerniente a su representación de su relación con el mundo. [...] lo que se comprueba en esta fase inaugural de la actividad psíquica sigue siendo verdadero para la totalidad de las experiencias. [...] Si nos propusiésemos definir el *fatum* del hombre mediante un único carácter, nos referiríamos al efecto de anticipación, entendiendo con ello que lo que caracteriza a su destino es el hecho de confrontarlo con una experiencia, un discurso, una realidad que se anticipan, por lo general, a sus posibilidades de respuesta [...] Cuanto más retrocedemos en su historia, mayores caracteres de exceso presenta esta anticipación: exceso de sentido, exceso de excitación [...] lo que se le pide excede siempre los límites de su respuesta, del mismo modo que lo que se le ofrece presentará siempre una carencia respecto de lo que espera” (Castoriadis-Aulagnier, 1988: 30-32). Por otra parte la psicoanalista distingue la violencia primaria ejercida por el adulto que se hace cargo del cuidado del niño durante su largo período de inermidad y la violencia secundaria, apoyada en aquella, y que refiere a la dinámica del trato intersubjetivo y a su relación con los mandatos sociales. En palabras de la autora: “designamos como violencia primaria a la acción mediante la cual se le impone a la psique de otro una elección, un pensamiento o una acción motivados en el deseo del que lo impone, pero que se apoyan en un objeto que corresponde para el otro a la categoría de lo necesario” (Ídem.: 36). Se trata de una “primera violencia, radical y necesaria, que la psique del *infans* vivirá en el momento de su encuentro con la voz materna. Esta violencia constituye el resultado y el testimonio viviente, y sobre el ser viviente, del carácter específico de este encuentro: la diferencia que existe entre las estructuras conforme a las cuales los dos espacios organizan su representación del mundo. El fenómeno de la violencia, tal como lo entendemos aquí, remite, en primer lugar, a la diferencia que separa a un espacio psíquico, el de la madre, en que la acción de la represión ya se ha producido, de la organización psíquica propia del *infans*. [...] nos proponemos separar, por un lado, una *violencia primaria*, que designa lo que en el campo psíquico se impone desde el exterior a expensas de una primera violación de un espacio y de una actividad que obedece a leyes heterogéneas al Yo; por el otro, una *violencia secundaria*, que se abre camino apoyándose en su predecesora, de la que representa un exceso por lo general perjudicial y nunca necesario para el funcionamiento del Yo, pese a la proliferación y a la difusión que demuestra [...] la violencia se ejerce contra el Yo, tanto si se trata de un conflicto entre diferentes ‘Yoes’ como de un conflicto entre un Yo y el *diktat* de un discurso social cuya única meta es oponerse a todo cambio en los modelos por él instituidos. Es en esta área conflictiva donde se planteará el problema del poder, del complemento de justificación que solicita siempre al saber, y de las eventuales consecuencias en el plano de la identificación (Ídem.: 34/35).

utilización de los pares opuestos (campo/ciudad; civilización/barbarie) en el proceso de atribución llevado a cabo por los hombres de la generación del '37:

El proceso de atribución hace pasar la promesa [...] al ser [...]. Enmascara esta imposición de una identidad por lo natural de la estructura sintáctica. Es la expresión retórico-sintáctica del proceso de apropiación que se expresa a través de la lucha de los dobles que tratan de apropiarse de lo simbólico imponiendo una identidad estática a un grupo social, nacional o económico (Yannuzzi, 1995: 63)

Este proceso de atribución estará condensado en el epíteto que adoptará la forma del “estigma a partir del cual se producirá la exclusión del otro ya sea de modo real o simbólico” (*Ídem.*: 66) pero que al mismo tiempo podrá fundirse en la naturalidad de la estructura categorial en la que se inserta, pretendiendo borrar el forzamiento que ha realizado<sup>246</sup>. Por eso el epíteto tiene una doble función. Por una parte enmascara el proceso de atribución y por otra señala un lugar sintomático en el discurso que puede excitar el saber de artificio, conduciendo a preguntar de qué manera se ha elegido ese epíteto, por qué se lo ha colocado en ese lugar, con qué intenciones, etc.

Perelman señala que la elección de las calificaciones generalmente no se encuentra cuestionada, ya que se trata en la mayoría de los casos de una actividad realizada a partir de categorías de cualificación disponibles y estandarizadas:

Esta elección se manifiesta de la forma más aparente por el uso del epíteto, el cual resulta de la selección visible de una cualidad que se antepone y que debe completar nuestro conocimiento del objeto. Se utiliza sin justificación este epíteto, porque se supone que enuncia hechos incuestionables; sólo la elección de estos hechos aparecerá tendenciosa (Perelman, 1989: 206)

La huella de la elección del epíteto generalmente se borra cuando este es utilizado como medio de caracterizar un elemento que previamente se ha introducido en una clase y que luego adopta las cualidades de esta: “[s]i, durante la elección de un epíteto, resulta fácil descubrir el aspecto tendencioso de la

---

<sup>246</sup> Tal como señala Patrick Imbert, el proceso de atribución ‘destila ser’ e intenta borrar la huella del hacer discursivo que lo anima. La atribución ejerce una violencia sobre el sujeto adjetivado, pero el resultado de ese proceso se muestra desligado de la operación que forjó la asociación entre sujeto y predicado. De tal modo, el epíteto aparece asociado de modo transparente, casi ‘ontológico’, al sujeto sobre el que se ejerce, como si efectivamente ‘brotara’ del mismo y no fuera el resultado de una operación asociativa (Imbert et al., 1995: 44 y sigs.).

presentación, no sucede lo mismo cuando se trata de la mera inserción de un ser en una clase y de su designación por esta misma calificación” (Perelman, 1989: 207). Pero cuando se desnaturaliza la construcción misma de las clases y se cuestiona el orden que exige sobre los fenómenos calificados resulta posible reconstruir, a partir del epíteto, el proceso de ese borramiento y la intención tendenciosa de la elección. El epíteto devenido insulto y luego calumnia expresa así la absoluta arbitrariedad y vacuidad del proceso atributivo, enmascarado por la lógica entimemática que lo hace aparecer como justificado y razonable.

Un ejemplo claro de la doble dinámica del epíteto lo representa la operación de las “Cartas” de Alberdi y la impugnación de la misma por las “Ciento y Una” de Sarmiento. En las “Cartas” vimos desplegarse una clasificación de la prensa en la que se opone una ‘prensa de combate’ a una ‘prensa de paz’, luego destacamos la inserción de Sarmiento en la categoría ‘prensa de combate’ y finalmente reconocimos la transferencia realizada por Alberdi, desde las cualidades de la prensa de combate a las de su ‘representante cabal’. En este trayecto Alberdi oculta o enmascara, según la evaluación crítica realizada por las “Ciento y Una”, tanto el uso tendencioso del epíteto en un contexto clasificatorio naturalizado, como la construcción misma de ese contexto.

Ante eso, Sarmiento responde con un desenmascaramiento que elude deliberadamente –denunciándolo– el disfraz cortesano con que se han recubierto las “Cartas” haciéndose pasar por científicas, analíticas y desapasionadas. Sarmiento aprovecha el procedimiento de jerarquización de Alberdi para realizar a su vez un procedimiento de desjerarquización. Este procedimiento es también utilizado como un mecanismo de agresión, ya que consiste en reconocer la vocación de jerarquización de su oponente y subvertirla, volviéndolo víctima de su degradación. Como advierte en su última carta:

Prometíle probarle que no era yo periodista de profesión, ni menos a sueldo; y usted sabe que me gustan las paradojas. Voy a probárselo: ¿cómo se imagina usted? Como aquel mono que tomaba la pata del gato para sacar las castañas del rescoldo. Con su permiso, pues, tomo su *patita de terciopelo* (CyUV: 241).

La ‘patita de terciopelo’ de Alberdi que ayuda a Sarmiento a refutar el estatus de periodista que aquél le había otorgado, consiste en mostrar que a lo

largo de las “Cartas” sólo se citan y comentan *libros*, no *periódicos*. Estratégicamente, en las “Ciento y Una” sólo se citan escritos menores (panfletos, notas de diarios) y cartas privadas de Alberdi, desestimando así su profesión de escritor. La ‘verdad’ de la impostura de este último es denunciada por Sarmiento de manera directa, grosera, sin miramientos por la figurabilidad y las reglas que habrían hecho posible la consecución del diálogo<sup>247</sup>. Las calumnias diseminadas a lo largo de las “Ciento y Una” abrevan en varias canteras, entre las cuales se podrían destacar, en primer lugar, la referida a la comparación con animales. En la primera carta llama dos veces a Alberdi “perro de todas bodas en política” (CyUI: 94,152) aludiendo a su incapacidad para comprometerse con una postura ideológica que no dependa de un exclusivo interés pecuniario. En la tercera “Ciento y Una” se refiere a él alternativamente como “mi doctor, alma y cara de conejo!” (CyUIII: 171) indicando la correspondencia entre su aspecto físico y sus cualidades espirituales; “Ha caído, pues, esta zorra en la misma red que me tendía” (CyUIII: 172) refiriendo a la astucia burlada de Alberdi; y considera sus escritos “como perteneciendo a los perros, a los camaleones, a los farsantes, a los pillos en política” (CyUIII: 179).

En segundo lugar, Sarmiento abreva en la cantera que convierte a los diminutivos en fórmulas despectivas y degradantes. Lo llama “escritor de periodiquines” (153), “abogadillo” (154) “doctorcito” (151) “sabio de tres retacitos” (164). Finalmente la otra fuente de la que se nutre Sarmiento para formular sus calumnias es el habla cotidiana, que ofrece un amplio espectro de expresiones insultantes para resaltar y desenmascarar la hipocresía de Alberdi. Así, en la primera carta lo llamará “charlatán mal criado” (CyUI: 147) “insigne

---

<sup>247</sup> Lacan ofrece una serie de tesis sobre la agresividad en el marco de la cura analítica pasibles de ser generalizadas a todas las experiencias de intercambio intersubjetivo ya que “[l]a agresividad se manifiesta en una experiencia que es subjetiva por su constitución misma” (Lacan, 1992a: 95). La puesta en escena de la conversación analítica pone en evidencia que la dinámica de la palabra tiene un importante componente agresivo imposible de disipar a pesar de la domesticación introducida por el diálogo (Freud, 1986c). Tal como señala Lacan, la agresión no es privativa de ciertas figuras del lenguaje presentes en el diálogo, sino que acompaña todo su despliegue: “Esto equivaldría a hacer un callejón sin salida de los momentos abstractamente aislados del diálogo, cuando es preciso confiarse a su movimiento: es el mérito de Freud el haber asumido los riesgos, antes de dominarlos mediante una técnica rigurosa” (Lacan, 1992a: 95). “El diálogo parece en sí mismo constituir una renuncia a la agresividad; la filosofía desde Sócrates ha puesto siempre en él su esperanza de hacer triunfar la vía racional. Y sin embargo [...] el fracaso de la dialéctica verbal no ha hecho sino demostrarse con harta frecuencia” (*Ídem.*: 99)

camorrista” (CyUI: 144) “tunante” (CyUI: 153) “truchimán” (CyUI: 151, 154) “pillo” (CyUI: 157) y en la segunda “saltimbanqui” (CyUII: 164) “pillito” (CyUII: 172) “esta clase de tramposos” (CyUII: 172) “noramala, botarate” (CyUII: 180).

Pero, sin duda, el momento culminante del procedimiento de desenmascaramiento llevado a cabo por las calumnias de Sarmiento se produce al final de la tercera carta cuando, apelando al público ilustrado del club de Valparaíso presidido por Alberdi, exclama:

¡Y no ha habido en Valparaíso un hombre de los que pertenecen a la *multitud de frac* que le saque los calzones a ese raquítico jorobado de la civilización y le ponga polleras; pues el *chiripá*, que es lo que lucha con el *frac*, le sentaría mal a ese entecado que no sabe montar a caballo; abate por sus modales; saltimbanqui por sus pases magnéticos; mujer por la voz; conejo por el miedo; eunuco por sus aspiraciones políticas; federal-unitario, ecléctico panteísta, periodista-abogado, conservador-demagogo, y enviado plenipotenciario de la República Argentina, la viril, la noble, la grande hasta sus desaciertos! Alberdi lo ha dicho; y yo no pienso nada que Alberdi no haya dicho antes sin pensarlo (CyUIII: 198)

Esta profusión de calumnias gana su fuerza gracias al procedimiento de adición que parece no tener fin. Además, aparece allí otra fuente importante de comparación que profundiza el desprestigio político de Alberdi: el mundo femenino<sup>248</sup>. La puesta en relación de Alberdi con lo femenino, en cuanto a su vestimenta, a su voz, a sus aspiraciones políticas, etc., sumado a las comparaciones con el mundo animal que lo hace cobarde como el conejo y sometido a las oscilaciones ideológicas del ‘perro de todas bodas en política’, tienen el sentido fuerte de expulsarlo del ámbito de la política restringiéndolo al ámbito doméstico, propio de la mujer decimonónica en el primer caso y lanzándolo al ámbito de las inclinaciones de la naturaleza, en el segundo.

El enmascaramiento del proceso de atribución de Alberdi es desenmascarado así groseramente por las *calumnias* de Sarmiento que, tal como

---

<sup>248</sup> Sarmiento parece reforzar esta idea de desprestigio político de Alberdi comparando sus actitudes hipócritas y escurridizas con el hábito femenino de distraer la atención de lo importante a lo accesorio e invertir los lugares en donde se debe expresar uno y otro: “Como las mujeres, de quienes se dice que en la posdata ponen siempre el asunto principal de la carta, todos los *pillos* tontos dicen en ella lo que niegan o callan, lo que afirman y piensan” (CyUI: 159). Además, compara los escritos de Alberdi con estrategias interesadas en granjearse cargos públicos bien remunerados, actitud similar a la de la mujer madura que intenta conseguir marido: “los catalogados son paparruchas de vieja solterona a caza de maridos” (159/160).



sostenía Nietzsche en relación con los *tropos* retóricos, no hacen más que poner en evidencia la estructura de los artificios ya presentes en el lenguaje demostrando así que “[n]o existe en absoluto una ‘naturalidad’ no retórica del lenguaje, a la que acudir: el lenguaje en cuanto tal es el resultado de artes puramente retóricas” (Nietzsche, 1974: 140)<sup>249</sup>.

Las artes retóricas suponen la completa puesta en escena de los hechos de discurso, por lo que siempre en ella jugarán un papel fundamental la representación, los artificios necesarios para llevar adelante esa representación y el saber de artificio que comparten, censuran o evidencian los protagonistas de la escena con el público espectador. En esta dinámica teatral que la *calunnia*<sup>250</sup> pone

<sup>249</sup> Véase parágrafo 1. a. del presente capítulo.

<sup>250</sup> En *El Barbero de Sevilla* Beaumarchais pone en boca de sus personajes una serie de reflexiones que habilita un análisis interesante de la dinámica de la calunnia. En primer lugar, la conversación entre Basilio y Bartolo, ilustra sobre el costado estratégico de la calunnia, tendiente a esparcir un rumor con el fin de ensombrecer la reputación de aquél a quien se quiere destruir, consiguiendo su proscripción pública: “Basilio: ¡*Bone Deus!* ¡Comprometerse! Suscitar un feo asunto y embrollarle, y durante la efervescencia calumniarle lo más posible. ¡Eso sí! ¡*Concedo!*!. Bartolo: ¡Singular forma de deshacerse de un hombre! Basilio: ¡La calunnia, señor! Poco sabéis lo que desdefiáis. He visto sucumbir por ella a gentes bien probas. Creed que no hay patrañas. Barbaridades, chismes, por los que los ociosos de una gran ciudad no se interesen; más aún si bien se les presenta. [...] Primero un ligero rumor, como la golondrina al rozar el suelo antes de la tormenta, *pianissimo*, murmura y se aleja sembrando el dardo emponzoñado. Tal boca lo recoge y, *piano, piano*, os lo susurra diestramente al oído. El mal está hecho; germina, se arrastra, anda, y *rinforzando* de boca en boca, corre como alma que lleva el diablo. Luego, de repente, no sé cómo, veis levantarse la calunnia, silbar, dilatarse, engrandecerse a ojos vistas. Se lanza, extiende el vuelo, revolotea, envuelve, arranca, arrastra, estalla y atruena; y se convierte, gracias al cielo, en un grito general, en un *crescendo* público, en un coro universal de odio y de proscripción. ¿Quién diablos resistiría? (Beaumarchais, 1982: 88/89). Pero luego se agrega la reflexión de Fígaro, el barbero ingenioso, que replica a la estrategia sugerida por Basilio, la fundamental importancia del talante o autoridad del que enuncia dicho rumor, sin el cual este no prospera: “Fígaro: [...] ¡Un buen bellaco este Basilio! Afortunadamente todavía es más necio. Para que la calunnia arraigue se precisa cierta consistencia, tener un nombre, una posición, cierto rango social. ¡Pero Basilio! Que murmure, que nadie le creerá” (*Ídem.*: 90). Beaumarchais deja claro, por intermedio de Fígaro, que no existe el enunciado por fuera de la enunciación, y que la calunnia sólo puede ser tal si es pronunciada por una voz dotada de cierto prestigio y legitimidad para quienes la escuchan. Cabe destacar, por otra parte, que la escena entre Basilio y Bartolo fue retomada en el siglo XIX por Cesare Sterbini, quien escribió la famosa aria musicalizada por Rossini, conocida como “La calunnia”. Parte de este aria es citado por Sarmiento en su *Ciento y Una*”, aludiendo al modo en que Alberdi intentó destruir su reputación, poniéndolo en ridículo frente al público de lectores: “Para darse tiempo a inundar la República Argentina de ejemplares, ganando un mes siquiera la delantera, contando con que producido el efecto, ‘Il misero calunniato/ avvilito, calpestato, /sotto il pubblico flagello/ per forza va crevar!’ ¡Oh, mi Alberdi! ¡Sapientísimo Alberdi! Y el escrito no es menos fino que los expedientes para su envío y circulación. Todo calculado, todo previsto, todo premeditado. ¿Injurias? ¿Qué es eso de injurias? Alberdi apuesta a que asesina (con la pluma) un hombre y nadie descubre en el cadáver ni rasguño, ni contusión, ni herida, ni amoratadura. ¿Cómo ha muerto? ¡Parece que de muerte natural! Alberdi vuelve la cara, y poniéndose la mano en la boca ríe [...] El se amañará a decirle abyecto, traficante de palabras, entusiasta de mala fe, gaucho malo, que es un tipo de bandido, pobretón, ignorante, venal; lo compara a Marat, a Girardin; pero todo

en movimiento de manera completa se destaca sobre todo el saber de artificio que se pone en juego y que ilumina de manera especial la elección de las calificaciones en el intercambio discursivo. No olvidemos que la profusión de esta herramienta discursiva es acompañada en las cartas de Sarmiento por una numerosa serie de *didascalias*<sup>251</sup> que se expiden constantemente sobre ella, explicándola, justificándola y utilizándola como arma para desestabilizar la ‘base de arena’ del edificio argumental construido por las “Cartas” de Alberdi.

### 3. La puesta en escena y el saber de artificio

#### 3. a. Las “Ciento y Una”: del uso estratégico del lenguaje a la reflexión sobre la puesta en escena

En la última “Ciento y Una” titulada ‘¡Ya escampa!’ Sarmiento justifica el uso lesivo de su lenguaje concibiéndolo como una herramienta para limpiar el terreno de la política de todos aquellos que, como Alberdi, disfrazan la verdad y la exponen al público bajo la forma encumbrada y pretendidamente aséptica del saber serio y desapasionado. Sarmiento se muestra así plenamente conciente del efecto que quiere causar con la profusión de insultos que se destacan sobre todo en sus primeras cuatro cartas, y a la vez pretende dejar en claro a los testigos, es decir al público lector, que se trata de una demostración del uso de la palabra ‘como látigo’ enteramente comprensible.

La escritura estratégica de Sarmiento se nutre, según sus propias palabras, de ‘muchas plumas’ que le otorgan una amplia gama de posibilidades a su escritura, según sea la ocasión en que esta deba actuar en el espacio público: “yo

---

esto con tal dulzura, con tales circunloquios, que el que tales epítetos recibe tiene por fuerza que darle las gracias, y esto enternecido de gratitud” (CyUV: 240/241).

<sup>251</sup> Las *didascalias* son una de las dos partes que conforman el texto teatral, la otra corresponde a los *diálogos de los personajes*. Mediante las *didascalias* habla la propia voz del autor, insertando en el desarrollo dramático del diálogo precisiones que determinan una pragmática y apuntan al ámbito de la representación en que culmina el acontecimiento teatral. Corresponden, según Ubersfeld (1989: 39), a las figuras textuales de la denegación, operación fundamental para llevar adelante con éxito la ‘ilusión teatral’, que consiste en reconocer que se trata de un relato y de una acción no-real o no-verdaderos y al mismo tiempo entregarse al real concreto de la representación, a la manera de una ceremonia. Tanto en la *Campaña*, como a lo largo de las cartas que conforman la polémica, vemos multiplicarse el uso de las *didascalias*, indicadoras del plano de la enunciación del discurso, diferente del plano del plano de los enunciados.

tengo muchas plumas en mi tintero”, advierte. Esta gama incluye la posibilidad de hacer un uso justiciero de la pluma, un uso encomiástico, un uso severo y lógico, uno burlón y, por último, un uso en el que la palabra adquiere plenamente su estatuto de arma de exclusión. Tal como lo expresa Sarmiento:

yo tengo muchas plumas en mi tintero. Téngola terrible, justiciera, para los malvados poderosos como Aldao, Quiroga, Rosas y otros: téngola encomiástica para los hombres honrados [...] téngola severa, lógica, circunspecta para discutir con Bello, Piñero, Carril y otros; téngola burlona para los tontos; pero para los que a sabiendas disfrazan la verdad, para los sofistas, para los hipócritas, no tengo pluma: tengo un LÁTIGO, y uso de él sin piedad, porque para ellos no hay otro freno que el dolor, pues que vergüenza no tienen cuando apelan a esos medios de dañar (CyUV: 245).

Sarmiento aclara que puede elegir perfectamente la pluma con la que va a llevar adelante su escritura, y que por ende los insultos devenidos calumnias contra Alberdi no representan en absoluto una ‘descarga’ o un ‘exceso’ de su temperamento pasional, sino una estrategia deliberada e incluso exagerada para desenmascarar la impostura del ‘perro de todas bodas en política’. Admite descender a la polémica y usar la palabra como látigo con el fin de excluir a Alberdi y sus ‘vicios cortesanos’, eludiendo en esa tarea el uso de argumentos (ideas): “He descendido, pues, a escritor, no ya de ideas [...], sino a manejar el látigo, para espantar los perros, a la condición de soldado raso, de gauchito malo” (CyUV: 268). Esta condición a la que se ha visto ‘obligado’ a descender lo constriñe a usar recursos que asaltan la lógica argumentativa y que ponen en evidencia un aspecto de la palabra conectado con el ‘acto mágico’ o ensalmo. De algún modo entender que la palabra pueda funcionar como un látigo es darle una función de exclusión *per se*, es decir, que no necesita interlocutor, ni referente, porque no discute, no dialoga, no informa, ni describe, sino que, meramente ‘hace desaparecer’, ahuyenta del espacio político a aquellos individuos ajenos a su dinámica, a sus necesidades y a sus ideales.

La función mágica de la palabra ha sido destacada por Freud en el marco de la cura analítica como un aspecto muy antiguo de la misma, pero que conserva su impronta en ciertas circunstancias especiales en las que –como en el caso de Sarmiento– se le otorga un rol preponderante en tanto tal, como mero gesto de

intervención que interrumpe el intercambio intersubjetivo. En su carácter de ‘ensalmo’ la palabra produce efectos de ruptura muy importantes, sobre todo en un marco en el que los interlocutores mantienen una relación de mutuo interés (*libido*). Como advierte Freud:

no despreciemos la *palabra*. Sin duda es un poderoso instrumento, el medio por el cual nos damos a conocer unos a otros nuestros sentimientos, el camino para cobrar influencia sobre otro. Las palabras pueden resultar indeciblemente benéficas y resultar terriblemente lesivas. Es verdad que en el comienzo fue la acción, la palabra vino después; pero en muchos respectos fue un progreso cultural que la acción se atemperara con la palabra. Ahora bien, la palabra fue originariamente, en efecto, un ensalmo, un acto mágico, y todavía conserva mucho de su antigua virtud (Freud, 1986c: 175/176)

La elección de la pluma-látigo en Sarmiento reproduce la función mágica de la palabra porque se propone excluir a Alberdi del espacio político denunciando al mismo tiempo su hipocresía y allanando el terreno de la república futura. Para Sarmiento, los vicios cortesanos de Alberdi, es decir, su apego por los ‘amaños’ y las ‘pillerías’, son inadmisibles porque esconden un carácter propenso a procurarse el bien personal y el propio interés en detrimento del interés común e indican un tipo de personalidad enfermiza, cobarde y femenina, no apta para la vida republicana.

La *hipocresía* del carácter de Alberdi contrasta con la *rectitud* del suyo: “La rectitud de mi carácter la ha conocido usted proverbial; mis más crueles enemigos me la conceden. [...] La doblez, los amaños, son privativos de usted” (Ibíd.: 168) La oposición que bosqueja Sarmiento, le va a permitir colocar a Alberdi del lado de la corrupción del mundo de las apariencias, propio de la vida cortesana o de la simulación escénica y justificar así la justicia de sus asaltos lingüísticos: “¡Qué Alberdi tan Alberdi! ¡No se desmiente nunca! Le he notado a usted que cuando se ríe se lleva la mano involuntariamente a la boca para ocultar aquella expresión natural de lo que siente. Esto es característico” (Ibíd.: 239).

El látigo, tal como lo indica el poema de Larra, “Sátira sobre los vicios de la corte”<sup>252</sup>, servirá entonces para despejar el escenario de falsos actores que

---

<sup>252</sup> Probablemente Sarmiento tome la idea del látigo del escrito de Larra. Allí, el escritor español señala la función de la sátira para intervenir en la realidad, cuando los argumentos racionales fallan

ocultan sus verdaderos pensamientos tras la mascarada que le imponen sus propios vicios cortesanos y oficiará de antídoto contra la corrupción que estos producen. Los versos de Larra son muy elocuentes al respecto:

Déjame, Andrés, que de la corte huyendo,  
de tantos vicios hórridos me aleje,  
como en mi patria mísera estoy viendo:  
ni te asombre que, al tiempo que los deje,  
ya que enmendarlos mi razón no pueda,  
en sátiras amargas los moteje.  
(...)  
¿Y no quieres, Andrés, que brame y cruja  
el látigo tendido en la cloaca  
que a Sodoma y Gomorra sobrepuja?  
Pues no llueve flamígera y opaca  
rayos aquí una nube tronadora,  
¿querrás que yo no aplique mi triaca<sup>253</sup>?

Sarmiento considera que Alberdi ha actuado en sus “Cartas” como un envenenador, promoviendo con sus palabras frías, desapasionadas y ‘científicas’ un esquema de paz que no se corresponde con la realidad que viven los argentinos, aún en guerra, y un esquema de exclusión que tiene como único interés desprestigiar a su interlocutor. Por eso sus “Ciento y Una” representan un eficaz antídoto mediante el cual la realidad de la guerra que divide al país podrá ser denunciada y los esquemas de jerarquización alberdianos conjurados desenmascarando y espantando a su responsable.

Las cartas de Sarmiento cumplen entonces con la función que el maestro de la retórica, Gorgias, indicaba en el diálogo platónico para este arte. Reconociendo, por un lado, la potencia y la fuerza de la palabra ejercida con la intención de persuadir al auditorio sea este un juez, una asamblea o el pueblo, advierte además

---

o no son suficientes. Por su parte, Alberdi, consecuente con sus procedimientos de jerarquización discursiva, cuando evalúa los recursos argumentativos de Sarmiento sostiene: “Si no es de Condillac esta lógica, es al menos de Fígaro, que es familiar a nuestros polemistas de Sud América, que hacen sus humanidades en Larra” (COM: 297/298). Véase nota 38 en Capítulo 1, parágrafo 1. d., sobre la influencia de Larra en la formación espiritual de los jóvenes Sarmiento y Alberdi.

<sup>253</sup> La triaca es una “[c]onfección farmacéutica usada de antiguo y compuesta de muchos ingredientes y principalmente de opio. Se ha empleado para la mordedura de animales venenosos. Fig.: remedio de un mal, prevenido con prudencia o sacado del mismo daño” (Diccionario RAE). Sarmiento señala en repetidas oportunidades que los procedimientos discursivos practicados en las “Ciento y Una” se sirvieron exclusivamente de los materiales proporcionados por las “Cartas”, cuidadosamente subvertidos. En ese sentido, concibe a las “Ciento y Una” como un antídoto extraído del propio veneno lanzado a sus escritos por las quillotanas de Alberdi.

que representa un vigoroso medio de combate. Pero, al igual que cualquier otra arma, debe ser utilizada con justicia<sup>254</sup> y ejercida sólo contra los enemigos:

Tal es la potencia de la retórica y hasta tal punto alcanza; no obstante, Sócrates, es preciso utilizar la retórica del mismo modo que los demás medios de combate. Por el hecho de haberlos aprendido, no se deben usar contra todo el mundo indistintamente; el haber practicado el pugilato, la lucha o la esgrima, de modo que se pueda vencer a amigos y enemigos, no autoriza a golpear, herir o matar a los amigos (*Gorg.*, 456c-d)

En una república dividida, en la que Sarmiento ha quedado del lado de Buenos Aires y en contra de Urquiza, y Alberdi ha quedado del lado de Urquiza y defendiendo el camino hacia la organización constitucional sostenido en la figura de este, el combate de la pluma se lleva a cabo según los lineamientos del combate de la espada. Sarmiento justifica el combate de la pluma por el mero hecho de no estar viviendo en una coyuntura de paz y organización como sostiene Alberdi, sino en una de guerra en la que siguen enfrentados los partidarios de Urquiza y los de Buenos Aires. Por eso, en su primera “Ciento y Una” Sarmiento remarca: “Siento sólo hechos, la República está dividida, pues se trata de unirla. Usted tira para un lado, y no es el que no le conviene; yo tiro para otro, y usted dirá si me conviene hoy más que lo que me convino cuando me alejé del teatro de la guerra” (CyUI: 151).

En dicha coyuntura no valen las palabras que prescriben orden y progreso, sino las que se enfrentan a los enemigos de la república. En el ámbito de la prensa se deberá entonces reproducir el combate que llevan adelante los argentinos en un suelo dividido: “¿Comprende usted que allá mueren destrozados por la metralla sus amigos, los de los campos, y lanceados mis amigos, los de frac? Allá el cañón, Alberdi, aquí la pluma: allá la pólvora, aquí la tinta. ¡Combatamos como argentinos!” (CyUIV: 238). La República Argentina no hallará soluciones a su división apelando a escritos dogmáticos o a palabras informativas y referenciales,

---

<sup>254</sup> Gorgias indica que la retórica deberá ejercerse con justicia, cuidándose de dañar reputaciones y midiendo sus excesos: “el orador es capaz de hablar contra toda clase de personas y sobre todas las cuestiones, hasta el punto de producir en la multitud mayor persuasión que sus adversarios sobre lo que él quiera; pero esta ventaja no le autoriza a privar de su reputación a los médicos ni a los de las demás profesiones, solamente por el hecho de ser capaz de hacerlo, sino que la retórica, como los demás medios de lucha, se deben emplear también con justicia” (*Gorg.*, 457 b-c). La crítica de Platón será que los sofistas que ejercen la retórica al no contar con una noción clara de justicia no podrán poner freno a la voluntad de poder característica del arte oratorio.

deberá enfrentarse con coraje los enemigos que la condenan a seguir presa de la demagogia y el despotismo.

Esta postura fuerte con respecto a la función combativa de la palabra es justamente la que Alberdi desdeñó de manera tan tajante en sus “Cartas” considerándola absolutamente inadecuada al nuevo escenario de paz que había inaugurado la batalla de Caseros. Las acciones combativas de Sarmiento están orientadas, desde su perspectiva, según el protocolo del *viejo republicano*, que contiene entre sus indicaciones la de prestarse a la discusión de los asuntos públicos con la firme convicción de que dichas controversias permitirán hallar una solución eficaz a los problemas que aquejan a la república y la de defender la integridad de la república frente a los vicios que puedan comprometerla.

Esta actitud de Sarmiento basada en el entusiasmo<sup>255</sup> no corresponde a la nueva edad de la República Argentina, momento que Alberdi había caracterizado en sus *Bases* como una época en la que deberán dejarse atrás las costumbres de oradores y retóricos para dar lugar a los obreros de la industria y el comercio. Así, el entusiasmo participará del patriotismo del pasado que si bien fue necesario ya no resulta adecuado al nuevo escenario:

Nuestros patriotas de la primera época no son los que poseen ideas más acertadas del modo de hacer prosperar esta América [...] desconocen hoy hasta cierto punto las nuevas exigencias de este continente. La gloria militar que absorbió su vida, los preocupa todavía más que el progreso (Alberdi, 1974: 87, 88)

La gloria militar buscada por Sarmiento tanto en el campo de batalla como en el ámbito de la prensa representa, según Alberdi, un modelo de republicanismo pasado, al que le debe suceder el interés por la industria y el comercio:

a la necesidad de gloria ha sucedido la necesidad de provecho y de comodidad, y el heroísmo guerrero no es ya el órgano competente de las necesidades prosaicas del comercio y de la industria, que constituyen la vida actual de los países (*Ídem.*: 88)

Alberdi reproduce así los argumentos fundamentales de la distinción realizada por Constant (1874) entre las repúblicas antiguas y las modernas. Según

---

<sup>255</sup> Véase Capítulo 2, parágrafo 2. e.

el pensador francés, caracterizaba a las antiguas repúblicas el espíritu belicoso, desplegado tanto en la guerra (*polemos*) de las armas que constantemente se sostenía con las repúblicas vecinas, como en la guerra de las palabras, entablada entre los pares para llegar a acuerdos sobre la mejor manera de conducir el destino común. El animado interés con el que los antiguos sostenían estas controversias se debía a la conciencia del importante papel que jugaban en el funcionamiento del todo, que nutría a la vez su vanidad y motorizaba la búsqueda de su gloria personal. Pero además de esa cualidad espiritual que los alentaba a participar en las discusiones públicas, gozaban del ocio necesario para poder dedicarse a ellas. Esto era posible -remarca Constant- en primer lugar por los largos períodos de inacción entre una guerra defensiva y la siguiente, en segundo lugar, por la institución de la esclavitud. La delegación de actividades relativas a la supervivencia y a la reproducción del círculo vital en manos de los esclavos, les permitía disponer del tiempo necesario para dedicarse a la diaria discusión de los asuntos públicos (Constant, 1874: 264).

Evidentemente, las condiciones de las viejas repúblicas son bien diferentes a la de los modernos estados (Constant, 1874:266) y querer reeditar el marco en el que la costumbre de la controversia y de la discusión pública tenían plena vigencia e interés, no es más que un gesto nostálgico<sup>256</sup>, desprovisto de ‘sentido de adecuación’ o de miramientos por la realidad. El hombre moderno, advierte Constant, está ocupado en actividades productivas y ha dulcificado sus costumbres por el comercio. El protocolo comercial ha domesticado al impetuoso espíritu guerrero, haciéndole deponer todo interés por el enfrentamiento apasionado y ardiente. Ya no entiende la costumbre del eterno polemista y se concentra más bien en sus propias especulaciones privadas, en su propia felicidad y en sus íntimos objetivos.

A pesar de estas disquisiciones que lleva adelante Alberdi de la mano de Constant, y de la condena al heroísmo guerrero que allí se expone, Sarmiento defiende de manera vehemente en las “Ciento y Una” la necesidad de combatir con la pluma en defensa de la república y en contra del despotismo representado por Urquiza. Esto significa para él ser un ciudadano virtuoso, sacrificarse por el bien del

---

<sup>256</sup> El ejemplo *princeps* de la versión nostálgica del pasado republicano está representado, según Constant, por Rousseau (1874: 271 y sigts.)



país, y ese sacrificio lo reconoce en el coraje de usar su pluma como arma de justicia y como látigo, olvidándose de su amor propio y ateniéndose a las consecuencias de sus acciones. Haciendo uso estratégico de la concesión, admite:

Diréle lo que me falta [...]. Es un poco de egoísmo para no sacrificarme a cada momento a los intereses de lo que reputo el bien de mi país. No debía escribir la carta a Urquiza, porque tiraba el dado para siempre, porque quemaba mis naves, porque me concitaba el encono, de oficio, de usted, y lo ponía con esa y los posteriores escritos en la pendiente que lo llevaba fatalmente a Quillota a escribir sus cartas (CyUV: 268).

Entendiendo que la escritura como arma de combate en un contexto de guerra es imprescindible para defender los intereses de la república, Sarmiento hace uso de ella reflexionando al mismo tiempo acerca de su función, de su importancia y de sus consecuencias. Luego de haber ofrecido un colorido espectáculo gracias a las numerosas *insignia* en sus primeras cartas, en las últimas se dedica a dar razones de su estrategia al mismo tiempo discursiva y política, ya que busca provocar reacciones encendidas en su antagonista y en los que lo rodean. Las justificaciones que alega son, como vimos, la relativa al interés por limpiar el terreno de la política de los ‘perros de todas bodas’, individuos como Alberdi que responden a intereses egoístas y se comportan con hipocresía, a la que se agrega la de responder con coraje guerrero a los embates del despotismo representado por Urquiza.

Lo importante de las “Ciento y Una”, entonces, es que allí Sarmiento no sólo utiliza la palabra como arma y la retórica como medio de combate, sino que reflexiona acerca de esa operación, la hace explícita y revela sus intenciones de impactar al público lector del ámbito de la prensa. A pesar del uso lesivo del lenguaje y de la intención estratégica de las cartas, se produce una dinámica compleja entre la región anterior, la región posterior y la reflexión que se entabla sobre la relación entre estas dos regiones. En cierta medida, sus cartas ponen en evidencia lo que se produce en toda relación comunicativa en la que, según Habermas, se aprende al mismo tiempo acerca de lo que se intercambia en términos de contenido informativo como de lo que se intercambia en términos de contenido procedimental. En toda discusión, en todo diálogo intersubjetivo los participantes:

Aprenden de las informaciones y de las objeciones del oponente y extraen sus propias conclusiones de la ironía o del silencio, de las expresiones paradójicas, de las alusiones, etc. Lo incomprensible de una conducta opaca o la interrupción de la comunicación es una experiencia comunicativa de tipo reflexivo (Habermas, 2003: 40).

La experiencia reflexiva se produce entonces cuando algo en el protocolo de la discusión falla y encuentra su límite. En este sentido el insulto, la palabra-látigo muestra, por contraste repentino, el momento en el que las razones desfallecen y se ponen en primer plano otros medios de prueba (el del talante del orador y el del oyente) considerados generalmente espurios en el marco de una discusión. Pero justamente la necesidad de recurrir al uso estratégico de la palabra, se debe a que no están fundadas las bases firmes para llevar delante de manera consensuada y pacífica una discusión:

¿Quién tiene razón, abogado Alberdi, cuando dos litigantes no quieren estar de acuerdo sobre un punto? Cuando la autoridad existe, deciden los jueces establecidos; cuando se trata de *fundarla*, la cuestión se maneja por cañonazos, por congresos o por tratados (CyUI: 151).

La autoridad indiscutida que representa para Alberdi la figura de Urquiza es justamente lo que está en discusión para Sarmiento, por lo que ambos se encuentran en el callejón sin salida de no poder sostener la discusión en una serie de premisas compartidas. “La autoridad que debió surgir no surgió; nacida, no se robusteció. Abdicó, bamboleó, se levantó un poco, y sigue luchando por establecerse” (Ibíd.). La palabra-látigo que genera pelea y responde a ella representa entonces la única manera de dirimir los conflictos, cuando todavía existen en el país los cañonazos que impiden los congresos y los tratados y cuando resulta imposible acordar el punto de partida compartido imprescindible para llevar adelante una discusión:

Se pelea, pues: peleamos. Así discuten publicistas de opiniones extremas, pues sólo un charlatán establece como incuestionable punto de partida lo que su adversario le niega. Estas tretas son buenas para los diarios que usted escribe, periodista de profesión y abogado *demás* (Ibíd.)

Las ‘tretas’ de Alberdi únicamente pueden ser desenmascaradas por la palabra-látigo, que descubre tras los esquemas que oponen el orden y la paz al desorden y la guerra sólo una ‘base de arena’, no cimentada por una autoridad indiscutida. “La autoridad que *debió* surgir hubiera dicho usted si fuera otra cosa que un truchimán, está aún por cimentarse” (Ibíd.). Ese punto crucial de desencuentro hace que lo que para Alberdi es un ‘incuestionable punto de partida’: la etapa de la organización comandada por Urquiza, para Sarmiento no sea más que la continuación del despotismo. En ese fundamental desencuentro, fracasa la idealización necesaria para que se produzca el intercambio discursivo y la discusión argumentativa pueda avanzar temáticamente sin reparar constantemente en las condiciones metacomunicativas o relacionales que la hacen posible. Como indica Habermas:

Aquí la idealización consiste en una abstracción provisional de las divergencias, las diferencias individuales y los contextos limitadores. Sólo cuando estas divergencias superan el ancho de banda tolerado se producen interferencias en la comunicación que, en casos extremos, pueden provocar la interrupción de la misma (Habermas, 2003: 43)

Cuando falla el acuerdo mínimo, se produce entonces una fuerte interferencia en la acción comunicativa que supone un mínimo de premisas compartidas y de remisiones acordadas para llevarse adelante, dejándose conducir por el entendimiento. Según el esquema habermasiano, la acción comunicativa constituye una ‘urdimbre de remisiones’ en la que los participantes se mueven - con presuposiciones formales de ‘comunidad’ o de ‘intersubjetividad’- refiriéndose al mismo tiempo a algo en el mundo objetivo, a algo en el mundo subjetivo y a algo en el mundo social (Habermas, 1999: 171). Este tipo de acción está sostenida en una lógica de la integración que contrasta con otros tipos de acción en los que priman sólo una de las dimensiones especificadas, como ocurre en la teleológica, la regulada por normas y la dramática. En la acción teleológica se antepone el interés por lograr intervenir en el mundo objetivo, en la acción regulada por normas se evidencian las relaciones establecidas en el mundo social y la acción dramática es propia del mundo subjetivo (Habermas, 2002: 118 y sigts.).

Las acciones son comunicativas “cuando los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento” (*Ídem.*: 365). Estos actos de entendimiento suponen un encuentro en el horizonte del mundo de la vida y un deslinde compartido de los límites en que discurren las diferentes zonas referenciales de los hombres: el mundo objetivo, el mundo subjetivo y el mundo social. Por eso, este tipo de acción requiere el esfuerzo conjunto de los participantes en ‘la negociación de definiciones de la situación’, sin la cual no es posible establecer relaciones mediadas por el entendimiento. Como señala Habermas:

En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación. De ahí que la negociación de definiciones de la situación sea un componente esencial de la tarea interpretativa que la acción comunicativa requiere (Habermas, 2002: 365).

Cuando esta negociación se ve interrumpida se lleva adelante el tipo de acción que Habermas llama *estratégica*, que resulta ser en realidad una de las posibilidades de la acción teleológica. Este tipo de acción no está orientada al entendimiento por lo que no participa de la dinámica del mundo de la vida, sino que está orientada al éxito, es decir, a producir influencias sobre las decisiones del oponente racional. En ella falta por completo el aspecto de negociación que caracteriza a la acción comunicativa, porque el interés está puesto exclusivamente en el éxito o la victoria sobre el adversario. La acción estratégica interrumpe los canales de remisiones del mundo de la vida y parece que ante ella sólo queda la reacción pasiva, pasional o sentimental: la risa, la incredulidad, la sorna o la toma de partido.

En las “Ciento y Una” el uso estratégico del lenguaje está fuertemente resaltado por su propio autor, que rodea el uso de las figuras de la agresión con una serie de reflexiones acerca de la importancia de llevar adelante, en el contexto de guerra que vive el país, tal operación estratégica de discurso. De esa manera Sarmiento combina el uso estratégico con el uso comunicacional, en tanto le

interesa allí no sólo herir a su antagonista, expulsándolo del terreno de la política, sino, con ese gesto, hacer política también, generar reacciones en el público lector, adhesiones a su postura y rechazos a la figura de la hipocresía encarnada por Alberdi y, por extensión, provocar rechazo a la figura despótica de Urquiza. Como saber de artificio, las “Ciento y Una” representan una suerte de fisiología de la palabra en tiempos de guerra: analizan su función, reflexionan sobre sus consecuencias y ensayan una serie de justificaciones que le proporcionan un rol político fundamental en la coyuntura que vive el país.

Sarmiento sostiene con firmeza la necesidad del uso estratégico y lesivo del lenguaje, para luchar por el bien de la República Argentina. Concibe a sus cartas a la vez como un ataque y como una defensa: un ataque al despotismo, una defensa a la vida republicana y a su patriotismo, herido por las “Cartas” de Alberdi:

Me defendiendo, pues, humildemente, rebato los cargos como Dios me da a entender, rectifico los hechos mal expuestos, repongo los suprimidos, restablezco fechas, aumento la colección de las cartas publicadas, con inéditas, y hago cuanto el instinto de conservación, poderoso en los animales, me sugiere para conservarme, aunque desnudo de todo plumaje prestado, con que por tantos años me había revestido, quedando solo, como usted consiente en dejarme: hombre de bien y patriota, las dos únicas cualidades que por caridad que ha arrojado usted, volviendo la vista a otra parte, como un trapo, para ocultar mis vergüenzas (CyUIV: 236/237).

Esta apelación a la función de la palabra lesiva como ‘humilde defensa’ y como instinto de conservación contrasta fuertemente con la que esgrimía en sus primeras cartas, en las que aludía a su palabra-látigo como aquella que servía para espantar a los perros. Pero indica, por contraste, las diversas interpretaciones que Sarmiento hacía de sus propios actos lesivos, siempre con vistas a reinsertarlos en una dinámica comunicativa que se encontraba quebrantada desde sus propias bases. Así, Sarmiento practica en sus “Ciento y Una” no sólo un artificio que recoge la vía retórica de la *hypókrisis*, sino un saber de artificio que ya lo habíamos visto practicar en el *Facundo*, en la *Campaña* y en la “Carta de Yungay”<sup>257</sup>. Como veremos a continuación, la importancia dada por Sarmiento a los espectáculos civilizatorios se relaciona íntimamente con la intención

---

<sup>257</sup> Véase Capítulo 1, apartado 3, “Política y saber de artificio”.

presentada en las “Ciento y Una” de ofrecer un espectáculo de desenmascaramiento de Alberdi, con vistas a un público dividido entre dos facciones.

### **3. b. Sarmiento y el espectáculo civilizatorio. Política y Teatro**

La idea de la necesidad de una pauta o modelo para educar en la virtud y dominar las pasiones fue desplegada, tal como lo analizamos en el primer capítulo<sup>258</sup>, en el *Facundo* y luego en la *Campaña*, sobre todo en lo relativo a la construcción de la figura de autoridad y al cuidado por las apariencias que rodean su artificio. Allí analizamos la elección de Sarmiento del ‘modelo francés’ para pensar el desarrollo de la civilización, según el cual los pueblos más atrasados alcanzarían el estadio civilizatorio de los más adelantados gracias a las pautas culturales y morales ofrecidas por estos. Los pueblos civilizados representan entonces un espectáculo en sí mismos, espectáculo del que se pueden servir, por imitación y contagio, los que aún están en el proceso de la civilización. Por eso, la civilización como espectáculo se complementa con el espectáculo como proceso civilizatorio, ya que los pueblos aún en vías de civilización, devenidos público espectador de las escenas montadas por los pueblos civilizados, se educarán gracias a ese espectáculo y podrán, entonces, progresar en su desarrollo civilizatorio.

La perspectiva de Sarmiento con respecto a la pauta dada por los pueblos más desarrollados es muy clara en los comentarios de sus *Viajes* sobre la democracia norteamericana. Esta representa el estadio más avanzado de la ‘geología moral de la humanidad’ por lo que su propio espectáculo generará un estímulo fundamental en los otros pueblos que aún no la han conquistado. Los diferentes estratos de la ‘geología moral’ que Sarmiento resume luego de una serie de discusiones con Mr. Johnson, el redactor del pequeño diario *Washington Intelligencer*, desde los orígenes ‘antropofágicos’ al presente civilizado de los Estados Unidos, describen el progreso de la democracia y muestran su marcha irreversible:

---

<sup>258</sup> Véase Capítulo 1, párrafos 3. a. y 3. b.

El primer período del ciclo fue la antropofajía. ¿Qué pueblo ha vuelto a recorrerlo una vez salido de él? El último es el de la democracia. ¿Qué pueblo ha sido demócrata en el sentido moderno i con los medios organizados hoy de hacerlo efectivo, la prensa y la industria, i un mundo civilizado en el exterior que le sirva de atmósfera favorable i que haya salido de ese terreno para fundar monarquías, aristocracias? (Sarmiento, 1996: 402/403).

Convertida en la nueva pauta de los pueblos, la democracia se desarrollará de manera ineluctable en cada uno de ellos porque tarde o temprano en todos se plantará la semilla de la educación popular, de la prensa, de la navegación de los ríos, etc. que producirá su expansión: “Desde que haya una escuela en una villa, una prensa en una ciudad, un buque en el mar i un hospicio para enfermos, la democracia i la igualdad comenzarán a existir” (Sarmiento, 1996: 402). Las pautas civilizatorias generadas por estas semillas de civilización servirán así para dar existencia, consistencia y desarrollo a la democracia, por eso, “cuando hubiese un pueblo que se inclinase a entrar en el ciclo fatal de despotismo [...], el espectáculo, la influencia de cien otros que entran en el período de libertad, lo retendrían en la fatal pendiente” (Ibíd.).

Según Sarmiento la civilización como espectáculo se complementa con el espectáculo como proceso civilizatorio, ya que a cada estadio del progreso de la humanidad le corresponden espectáculos característicos y acordes a su progreso moral y político. Con el progreso de la civilización también progresan los espectáculos que esta genera y ofrece, al mismo tiempo que progresa el público que los disfruta y se educa con ellos. Por eso existe para Sarmiento una cierta continuidad entre la corrida de toros y el hipódromo, por una parte, y los bailes públicos, el teatro, las novelas y la prensa, por otra: cada uno de estos espectáculos representan un estadio de la humanidad determinado, por lo que generarán en el público pasiones y costumbres características de estos.

La corrida de toros y el hipódromo producirán potentes emociones que Sarmiento describirá minuciosamente en sus cartas de viaje. Frente al espectáculo de las corridas de toros en Madrid, por ejemplo, se muestra absolutamente subyugado y seducido, reconociendo en sí mismo esas pasiones antropofágicas que caracterizan a los estadios bárbaros de la humanidad: “He visto los toros, i

sentido todo su sublime atractivo. Espectáculo bárbaro, terrible, sanguinario, i sin embargo, lleno de seducción i de estímulo. Imposible apartar un momento los ojos de aquella fiera” (Sarmiento, 1996: 147).

La fascinación de Sarmiento frente a la violenta escena encuentra su explicación en la necesidad de emociones que siente el corazón humano y que los toros satisfacen con creces: “Oh! Las emociones del corazón! La necesidad de emociones que el hombre siente, i que satisfacen los toros, como no satisface el teatro, ni espectáculo alguno civilizado!” (Sarmiento, 1996: 147). Por su pasado antropófago el hombre nutre sus instintos dormidos a la vista de la sangre, alimentando con la barbarie del espectáculo su propia barbarie. Eso indica que la supervivencia de este tipo de espectáculos se produce por la conservación de ideas bárbaras en el pueblo que goza desmesuradamente de él, a la vez que este pueblo ve reforzada estas ideas y pasiones gracias a la pervivencia de esas sangrientas escenas. Según advierte Sarmiento:

porque no ha de conservarse un espectáculo bárbaro, sin que todas las ideas bárbaras de las bárbaras épocas en que tuvieron origen vivan en el ánimo del pueblo. Es para mí el hombre un animal antropófago de nacimiento que la civilización está domesticando y amansando [...] i ponerle sangre a la vista, es solo para despertar sus viejos i adormecidos instintos (*Ídem.*: 148).

Conservar espectáculos bárbaros en pueblos que se quieren civilizados producirá un desajuste importante entre el carácter del pueblo que se necesita para la vida de la civilización y el carácter que estos espectáculos favorecen. Como indica Sarmiento: “El hombre, además, tiene tantos instintos malos como buenos, i un sistema de creencias i de espectáculos, esto es, de ideas i de manifestaciones, puede formar irrevocablemente el carácter de un pueblo” (*Ídem.*: 148). Según la lectura de Sarmiento, la corrida de toros es tan popular en Madrid debido al escaso desarrollo que allí tiene la novela y el teatro moderno. Y a su vez, este escaso desarrollo se debe a la “falta de espectáculo real en la sociedad en que viven, rudimental aun, simple en sus virtudes, como en sus crímenes y sus vicios” (*Ídem.*: 152). El problema reside no sólo en el pobre desempeño de los autores sino además en la escasa formación del público. Ambos carecen del espectáculo



que ofrece la civilización de las grandes y populosas ciudades, fuente de acontecimientos que colaboran en la elaboración producida por la imaginación:

La estrechez del círculo en que el autor vive, aquella simplicidad de elementos que componen la sociedad, estorba la aparición de la novela en España, lo mismo que en América, porque la imaginación ni tiene para coordinar, exajerar i embellecer, esa multitud de acontecimientos de las grandes i populosas ciudades (*Ídem.*: 151)

La carencia de civilización, además, obstaculiza el desarrollo de la sensibilidad y del entendimiento del público, incapaz de captar las sutiles alusiones, referencias e insinuaciones del drama moderno e insensible a las impresiones tenues que este pretende causar.

Se necesita además para el drama moderno, tal como ha de presentarse a hombres llegados a la virilidad de espíritu de nuestra época, que el alma del público esté nutrida de ideas, de recuerdos históricos i tradicionales en que prenda la alusión; que tenga el corazón aguzado para sentir impresiones suaves, ténues, a fin de poder desenvolver ante él una multitud de pequeños sentimientos, que son como los trinos, arpejos, i fiorituras de la música (Sarmiento, 1996: 151).

Sin embargo, a pesar de la falta de desarrollo de un teatro autóctono, los dramas concebidos en los pueblos civilizados podrán oficiar de formadores de la sensibilidad que se requiere para gozar de espectáculos de esta clase. Las ideas de Sarmiento con respecto al teatro, expresadas en varios artículos publicados durante su exilio chileno, se orientan según esta vía. En un artículo del diario *El Mercurio* del 20 de junio de 1842, afirma que el teatro constituye una parte nada despreciable de la organización social. No es un mero divertimento como la pelea de gallos o el circo, sino que pretende al mismo tiempo movilizar el corazón y cultivar el espíritu, ya que ofrece información acerca de las costumbres y del estado de la civilización de otros países. De esta manera, el teatro cumple una función fundamental, proveniente:

de la conciencia de lo bello que forma en el espíritu de los espectadores, de la reunión de seres humanos que suscita, del concurso de todas las bellas artes que provoca, de los placeres intelectuales que substituyen a los placeres carnales a los cuales se abandonan los pueblos que no tienen espectáculos, de las dulces emociones que inspira y que, poco a poco afinan la sensibilidad,

del contacto finalmente con los más ilustres genios del mundo civilizado (Verdevoye, 1963: 164)<sup>259</sup>

El espectáculo teatral combina las mejores pautas civilizatorias y oficia de modelo demostrativo actuando como formador de la sensibilidad<sup>260</sup>. Es a la vez una experiencia estética, moral y pedagógica ya que educa sobre lo bello y lo bueno. Pero también el teatro representa una experiencia política, ya que reúne en un mismo lugar a personas de diversos estratos sociales, haciéndolos sentir parte de un ‘nosotros’ y colaborando en la formación del *demos*: “El teatro reúne [...] en una misma sala a gente de diversas clases sociales que, con un mismo objeto, participan de las mismas sensaciones, de los mismos placeres y de las mismas ideas” (Verdevoye, 1963: 163).

En este sentido el teatro goza de un carácter netamente democrático, porque reúne estratos sociales heterogéneos en un mismo espacio, obligando a todas las clases a participar de una experiencia que los comunica, los pone en relación y los obliga a compartir opiniones y pareceres<sup>261</sup>. Tocqueville señalaba,

---

<sup>259</sup> Esta cita transcrita por Verdevoye corresponde a un artículo de Sarmiento publicado en el diario *El Progreso* el 9 de enero de 1845.

<sup>260</sup> La función a la vez estética, moral y pedagógica del teatro fue señalada por los pensadores franceses del siglo XIX. En este sentido, señala Verdevoye: “Para Sarmiento como para los primeros socialistas franceses y aquellos que han seguido su influencia, el teatro es una enseñanza. En el prefacio d’Angelo, el 7 de mayo de 1835, Victor Hugo había escrito: ‘Dejad hechizaros por el drama, pero que dentro vaya una lección’ (Verdevoye, 1963: 164). Rancière indica en *El espectador emancipado*, que en general el arte y la crítica han explorado dos caminos diferentes para pensar el fenómeno teatral, concibiéndolo como una experiencia pedagógica o como una experiencia hermenéutica. En el primer caso se considera al teatro como un acto pedagógico o civilizatorio que intentará incidir sobre la sensibilidad y la inteligencia del público para moldearlas según las pautas estipuladas por el canon moral vigente. En el segundo caso, se cree que ‘muestra algo de sí’ tanto del dramaturgo como del espectador que *traduce* lo que ve a sus propios códigos. Según la perspectiva de Rancière, en el primer caso se trataría de una pedagogía del saber-poder, con lugares netamente definidos. Esta pedagogía consistiría en la reedición constante de una brecha entre educador-educando que nunca se llega a eliminar. En el segundo caso, se trataría más bien de una perspectiva ‘emancipadora’, que permitiría al espectador salir de la pasividad a la que la escena pedagógica lo tiene acostumbrado para realizar acciones hermenéuticas liberadoras. Véase especialmente “El espectador emancipado” (Rancière, 2010: 9-28) y “Las paradojas del arte político” (*Ídem.*: 53-84).

<sup>261</sup> El público de los teatros del siglo XIX, según los relatos y crónicas de la época, no se comportaba de manera silenciosa y pasiva, modalidad que en realidad caracteriza a los espectadores actuales de este tipo de espectáculos. Más bien actuaban como lo haría hoy el público de una cancha de fútbol o de un recital de música: gritando, abucheando, silbando, comentando la representación, etc. Se trataba de un público muy activo que incluso podía llegar a influir en el curso de la representación, de acuerdo a las reacciones que demostrara a lo largo de la misma. Como relata de modo elocuente Beaumarchais en su carta de presentación al *Barbero de Sevilla* refiriéndose a la actitud del ‘dios de los espectadores’ en el momento del estreno: “Es cierto que el día de la batalla[del estreno] viendo a los enemigos encarnizados, el público agitado, rugiendo a lo

en efecto, que el teatro es el arte más democrático de todos, incluso en sociedades que siguen siendo mayormente aristocráticas:

Las piezas de teatro forman en las naciones aristocráticas la parte más democrática de la literatura. [...] Los teatros de las naciones aristocráticas están siempre llenos de espectadores que no pertenecen a la aristocracia. Sólo sucede en ellos que las clases superiores se mezclen con las medianas y con las inferiores, y que consientan, si no en recibir su opinión, al menos en sufrir que la den; y considera en donde los eruditos y los letrados han tenido siempre más dificultad en hacer prevalecer su gusto sobre el del pueblo e impedir ser arrastrados por aquél. Si le es difícil a una aristocracia impedir al pueblo que asista al teatro, eso mismo hace comprender que la multitud debe reinar allí, cuando los principios democráticos, penetrando en las leyes y en las costumbres, confundan las clases, acerquen las inteligencias (Tocqueville, 2005: 449)

Cuando la revolución democrática se produce en una sociedad y penetra en su literatura, donde se hace visible en primera instancia es en el teatro<sup>262</sup>, porque allí el pueblo manifiesta concretamente su soberanía: aplaude las obras que satisfacen su gusto y abuchean a las que no lo hacen (*Ibíd.*). El público de los pueblos democráticos, entonces, no es para Tocqueville materia pasiva sobre la cual se plasmará la pauta de la corte, es decir, el modelo de la literatura

---

lejos como las olas del mar, y harto convencido de que estos sordos gruñidos precursores de las tormentas han ocasionado más de un naufragio, reflexioné acerca de que muchas comedias en cinco actos (como la mía), todas indudablemente muy bien escritas (como la mía) no se habrían ido totalmente al diablo (como la mía) si el autor hubiese tomado un partido enérgico (como el mío).-El dios de las intrigas- dije resueltamente a los cómicos- está irritado. ¡*Muchachos, aquí es necesario un sacrificio!* Entonces, haciendo lo que habría hecho el diablo y rasgando la parte de mi manuscrito...-¡Dios de los silbadores, sonadores de narices, tosedores y perturbadores! – exclamé- ¡Quieres sangre? Bebe mi cuarto acto y aplaca tu furor” (Beaumarchais, 1982: 36). El público a su vez interactuaba con los protagonistas de la representación que muchas veces se ‘salían’ de su papel para contestarle, generando un diálogo que interrumpía la puesta en escena, hecho que se describe a lo largo del escrito de Diderot *La paradoja del comediante*. Véase la obra *Physiologie du théâtre* publicada en 1842 en la que su autor, Couailliac, realiza un interesante análisis de la ‘fisiología’ del público teatral, caracterizando sus hábitos, su disposición en el ‘patio de butacas’, sus divisiones internas y sus diferentes reacciones ante los actores, los directores y los autores de las obras representadas. Véase además Palti (2006b) “Ópera, prensa y política en la República Restaurada (México, 1867-1876): *La Sociedad Filarmónica del Pito*”. Allí el autor realiza la descripción del comportamiento activo del público del Teatro Principal de México, que interviene en las representaciones teatrales como si se tratara de un campo de batalla, expresando mediante diversas manifestaciones (chiflidos, silbidos, violencia física) sus desacuerdos con la política de espectáculos llevada adelante por el teatro.

<sup>262</sup> Tocqueville sostiene que en el teatro se hacen visibles tanto las virtudes como los vicios de las letras en los pueblos democráticos: “Los gustos y los instintos naturales de los pueblos democráticos en materia de literatura se manifestarán, desde luego, en el teatro y aun puede preverse que se introducirán allí con violencia. [...] El teatro saca a la luz la mayor parte de las cualidades y casi todos los vicios inherentes a las literaturas democráticas” (Tocqueville, 2005: 450) Un teatro aristocrático habla casi siempre del pasado, de Roma o Atenas. Las sociedades democráticas, en cambio “...quieren que se les hable de sí mismos y reclaman el reflejo de lo presente” (*Ibíd.*)

aristocrática. En una sociedad democrática, el teatro debe hacerse a la medida del pueblo y no el pueblo a la medida del teatro. “En las sociedades democráticas, los espectadores [...] desean encontrar en la escena la mezcla confusa de condiciones, de sentimientos y de ideas que presencian todos los días, y entonces el teatro viene a ser más interesante, más vulgar y más verdadero” (*Ídem.*: 450). El deseo del público es cumplido por los autores, dramaturgos y autores, que convertirán al arte nacido en el seno de la corte, en un espectáculo no sometido a ninguna regla y que pretende convertirse en un reflejo de la vida cotidiana<sup>263</sup>.

Sarmiento, por su parte, no pensaba tanto en el destino democrático del teatro, es decir, en la influencia del gusto de las masas en la literatura y el arte dramático en sí, sino que estaba más preocupado por la formación previa del público, necesaria para gustar de los espectáculos y para luego, eventualmente, exigir modificaciones en los mismos. Por eso en cierta medida seguía manejando un esquema cortesano de influencia teatral a partir de una pauta ‘venida desde lo alto’ como medio de encumbrar las inteligencias y de refinar las sensibilidades<sup>264</sup>. La

---

<sup>263</sup> En los pueblos democráticos el teatro pierde independencia estética, teniéndose que someter a la regla del gusto de la mayoría, que generalmente, según Tocqueville, se maneja según el capricho y el placer momentáneo: “Siendo el amor al teatro, entre todos los gustos literarios, el más natural en los pueblos democráticos, el número de autores y de espectadores, así como el de los espectáculos, crece sin cesar entre ellos y una multitud semejante, compuesta de elementos tan diversos y extendidos en tan distintos lugares, no puede reconocer las mismas leyes ni someterse a las mismas reglas. [...] Si el efecto de la democracia es, en general, hacer dudosas las reglas y los convencionalismos literarios, en el teatro las anula del todo para sustituirlas por el capricho de cada autor y de cada público” (Tocqueville, 2005: 450/451)

<sup>264</sup> Rousseau sostenía que como el fin del espectáculo teatral es dar placer, lo que determina su contenido no es la utilidad que pueda tener para el desarrollo de la virtud republicana, sino, por el contrario, el efecto inmediato y pasional que pretende ejercer sobre el público. La diversidad de espectáculos dependerá única y exclusivamente de la réplica de los gustos diversos que caracterizan a las distintas naciones: un pueblo intrépido y cruel preferirá fiestas mortales y peligrosas, un pueblo feroz preferirá ver en escena combates, sangre; un pueblo voluptuoso gustará de la danza y de la música; uno galante del amor y de la *politesse*, un pueblo juguetón, chancero gustará del ridículo, etc. y ningún espectáculo podrá torcer esas inclinaciones, sólo se conformará con seguirlas. El teatro, si quiere tener éxito, deberá adecuarse a la máxima: “*Trahit sua quemque voluptas*”, es decir: ‘cada uno se inclina por lo que le seduce’. “Para complacer al público es necesario que los espectáculos favorezcan sus inclinaciones, en lugar de intentar moderarlas” (Rousseau, 1923: 137) La escena teatral, al ser un cuadro de pasiones humanas, debe seguir las inclinaciones del público ya que si no reproduce lo que el público trae ya consigo, será rechazada. El autor que intente componer obras yendo en contra del gusto general tendrá que conformarse con quedarse las obras para su propio consumo personal, porque no hallará en el público ninguna respuesta favorable: “nunca una buena pieza choca contra las costumbres de su tiempo (*Ibíd.*). La conclusión de Rousseau es que resulta imposible atribuir al teatro el poder de modificar las inclinaciones que solamente puede perfeccionar y embellecer. “Yo sé que la poética del teatro pretende hacer todo lo contrario, y purgar las pasiones excitándolas, pero yo me resisto a concebir esta regla. ¿Será que para volverse templado y prudente es necesario comenzar por ser furioso y

pauta de los pueblos civilizados es transmitida mediante la escena teatral, ‘elevando’ al público a la altura de la civilización que esta transmite: “¿No da satisfacción, pregunta Sarmiento, además ver a los talentos que se asocian para elevar el público a la altura de los pueblos más cultivados de la tierra?” (Verdevoye, 1963: 163).

La importancia dada por Sarmiento a los modelos civilizatorios, no obstante, no pone el acento tanto en el contenido de lo representado como en el mismo hecho del ‘representar’. En este punto sigue la vía hegeliana, que señalaba en el drama moderno el punto culminante del arte, “el producto de una civilización ya avanzada” (Hegel, 2008: 492), ya que compromete en un mismo acto al compositor, al dramaturgo, a los actores y a los espectadores reunidos en un mismo espacio y en una misma unidad de tiempo para compartir el acontecimiento singular de la representación:

El drama por su fondo, lo mismo que por su forma, ofrece la reunión más completa de todos los elementos del arte [...] Expone una acción completa como realizándose ante nuestra vista [...] Exige, para que toda la obra de arte ofrezca una apariencia verdaderamente viva, su perfecta representación escénica (*Idem.*: 489).

La exposición de la acción dramática como desplegándose ante la vista de los espectadores forma en la conciencia de cada uno de ellos la idea del conflicto, de la lucha y de la resolución, por lo que mantiene a las inteligencias atentas y a los corazones en estado de alerta. Por otra parte, en un drama el personaje no es un ser aislado e individual, sino que depende del concurso de muchas circunstancias y de otros personajes con los que deberá batallar para que el drama encuentre su despliegue<sup>265</sup>:

---

loco?.El único instrumento que sirve para purgar las pasiones es la razón, y yo ya he dicho que la razón tiene efecto nulo sobre el teatro” (*Ibíd.*)

<sup>265</sup> Constant realiza una contraposición entre el teatro francés y el teatro alemán, advirtiendo que el primero tiende a generar entre el protagonista y el público una relación directa, casi como la que genera un orador con su auditorio. En cambio el segundo generalmente pone en escena un número indefinido de personajes intermedios –oficiando de coro como en las tragedias antiguas– que formulan en lenguaje estilizado una serie de pensamientos y sentimientos mediadores entre la escena central y el público espectador. Constant llamará a este coro “opinión pública personificada” o “público intermedio”. Los alemanes hacen gran uso de esos medios. Los encuentros fortuitos, la presencia de personajes subalternos, les proporcionan una cantidad de efectos que no conocemos en nuestro teatro. En la tragedia francesa todo es inmediato entre los personajes y el público; los intermediarios son cuidadosamente sacrificados. Aparecen para

el personaje no permanece encerrado en sí propio en una independencia solitaria. Por la naturaleza de las circunstancias en medio de las cuales su carácter y su voluntad se manifiestan, tanto como por la del fin individual que persigue, se encuentra arrastrado a una lucha con otros personajes; y, desde ese instante, la acción ofrece complicaciones y colisiones que, a su vez, contra su voluntad y previsión, conducen a un desenlace en el cual se manifiesta la esencia propia y profunda de los fines, de las pasiones y de los destinos humanos en general (Hegel, 2008: 494)

La lección que ofrece el teatro al público en vías de civilización es así el espectáculo de la acción humana en toda su integridad, que otorga la posibilidad de dotar de sentido, finalizada la obra, a ciertos actos incomprensibles de los personajes, y permite también ser testigo de aquello que a los protagonistas se les oculta. El público del drama, abstraído de las pasiones que arroban a los personajes, goza con el espectáculo de la lucha que estos llevan adelante y mediante ese gozo se educa en la inteligencia y en la sensibilidad respecto de las vicisitudes de los ‘destinos humanos en general’<sup>266</sup>.

---

escuchar, a veces para responder y de tanto en tanto, para relatar la muerte del héroe que, en ese caso, no puede hacerlo por sí mismo. Pero no hay nada de moral en toda su existencia; toda reflexión, todo juicio, todo diálogo entre ellos está severamente interdicto; sería contradictorio con la subordinación teatral que provocasen el menor interés. En las tragedias alemanas, independientemente del héroe y de sus confidentes [...] hay en un segundo plano otra especie de actores, espectadores también de la acción principal que ejercen sobre ellos una influencia muy indirecta. La impresión que produce en esta clase de personajes la situación de los protagonistas principales me pareció a menudo agregada a la que reciben los espectadores propiamente dichos. Su opinión está, por así decirlo, anticipada y dirigida por un público intermediario, más cercano a lo que pasa y no menos imparcial que ellos. Tal debía ser, si no me equivoco, el efecto de los coros en las tragedias griegas. Esos coros comportaban un juicio sobre los sentimientos y las acciones de reyes y héroes de los cuales contemplaban sus crímenes y miserias. Por medio de ese juicio se establecía una correspondencia moral entre la escena y el público. Y este último debía encontrar algún placer viendo descritas y definidas, en un lenguaje armonioso, las emociones que experimentaba. Esa opinión pública, de algún modo personificada y que iba a buscar en el fondo de mi corazón mis propios pensamientos para presentarlos con más precisión, elegancia y fuerza; esa penetración del poeta, que adivinaba lo que yo debía sentir y canalizaba lo que en mí sólo era ensueño vago e indeterminado, me hicieron experimentar una satisfacción que no conocía” (Constant, 1976: 38-40). Por su parte Hegel distingue a los escritores franceses de los alemanes, señalando que los primeros tienen más miramiento por el público y lo segundos siguen más su capricho personal: “[los franceses] escriben para el efecto presente, y tienen constantemente delante de los ojos el público, que a su vez puede ser para el autor un crítico duro e implacable, porque en Francia se ha mantenido un gusto que tiene reglas fijas, mientras que entre nosotros domina una anarquía completa. Cada cual, según su manera de ver arbitraria, su sentimiento y su capricho individual, juzga, aprueba o condena como le agrada” (Hegel, 2008: 516).

<sup>266</sup> Rousseau sostenía que el teatro no educa sino que corrompe. El hecho de ser un mero artificio genera en el hombre la sensación falsa, y por lo tanto halagadora de su amor propio, de poseer virtudes, cuando en realidad carece de ellas. “Quien solloza en la tragedia no tuvo en sus días

En el teatro entendido como trabajo sobre la puesta en escena y acto de representación, los espectadores no son accesorios sino centrales<sup>267</sup>. El público para Hegel es fundamental, no sólo porque completa la obra y la hace tal, sino porque resulta imprescindible su presencia y su poder. Tanto el poeta, como los actores dependen del público para que el drama pueda alcanzar entidad, pueda convertirse en algo real, en un existente. Mientras el drama está en la cabeza del autor, en su primer borrador, en el manuscrito corregido, en su forma de impresión definitiva, en manos del director, en boca de los actores durante los ensayos, se puede decir que hay una perspectiva de obra, un proceso fundamental pero –si podemos expresarnos de esta manera- una existencia aún no realizada. Sólo cuando todo ese proceso previo se resignifica por la representación frente a un público, la escena teatral se completa y el drama, definitivamente, existe.

El público del teatro, al ser un público concretamente presente que se encuentra cara a cara entre sí, representa una especie de comunidad viva<sup>268</sup>,

---

piEDAD por ningún desgraciado. La invención del teatro es admirable porque hace a nuestro amor propio enorgullecerse de todas las virtudes de que carecemos” (Rousseau, 1984: 14).

<sup>267</sup> La importancia del acontecimiento representacional y del público espectador es relativizada por algunos abordajes críticos que conciben al texto dramático como el elemento fundamental, ‘originario’ y a la representación como algo meramente accesorio, accidental. Un ejemplo de esta línea de análisis lo representa Kaufmann quien en *Tragedia y Filosofía* sostiene: “Nuestros juicios sobre tragedias griegas y otras obras de teatro del pasado siguen el mismo camino [que el de Aristóteles]. Habremos visto muchas representadas, pero para nosotros se trata únicamente de una ayuda visual que puede fomentar nuestra comprensión del texto. Nuestra aproximación, como la de Aristóteles, es esencialmente literaria. [...] Cada representación es una mera interpretación, a veces brillante, a veces insoportable. Para poder juzgar una obra bien, tenemos que volver al texto” (Kaufmann, 1978: 97/ 98).

<sup>268</sup> Rancière, analizando los supuestos de Brecht y Artaud respecto de la experiencia teatral, señala que la noción de teatro como una forma comunitaria ejemplar ha sobrevivido desde las ideas sostenidas por el romanticismo alemán: “A partir del romanticismo alemán, el pensamiento del teatro ha estado asociado a esta idea de la comunidad viviente. El teatro apareció como una forma de constitución estética –de la constitución sensible- de la colectividad. Entendemos por ello la comunidad como manera de ocupar un lugar y un tiempo, como el cuerpo en acto opuesto al simple aparato de las leyes, un conjunto de percepciones, de gestos y de actitudes que precede y preforma las leyes e instituciones políticas. [...] La reforma del teatro significaba entonces la restauración de su naturaleza de asamblea o ceremonia de la comunidad. El teatro es una asamblea en la que la gente del pueblo toma conciencia de su situación y discute sus intereses, dice Brecht siguiendo a Piscator” (Rancière, 2010: 13). Rousseau sostiene, por el contrario, que el teatro no conforma una comunidad, sino que tiende más bien a disolverla, porque interrumpe la armonía de las actividades cotidianas de los ciudadanos, los encierra en un recinto oscuro y los hace vivir situaciones por completo extrañas a su vida. Además de los efectos perniciosos que producen los contenidos de las obras representadas, la costumbre de frecuentar a los comediantes –gente inclinada al vicio y de reputación sospechosa- y la práctica de asistir regularmente al recinto en el que tiene cabida la representación, no hacen más que desarrollar el ocio improductivo y el amor propio, contrarios a la virtud que da vida a una república. “No es posible, señala Rousseau, que la comodidad de ir todos los días regularmente al mismo lugar para olvidarse de sí mismo y ocuparse

característica que no comparte con otras obras culturales, por ejemplo con aquellas que tienen a la escritura como soporte<sup>269</sup>. Así, el público determinado y presente de la escena teatral se distingue del público accidental y ausente de la escena escrituraria. El primero tiene preponderancia sobre la obra, ya que sin él es imposible que el drama llegue a completarse por medio de la representación, en cambio el segundo es en cierto modo indiferente, ya que la obra escrita no depende de su lectura azarosa para existir. Estos son los casos de los escritos científicos y de los poemas líricos y épicos, independientes del acontecimiento real de la representación y de las condiciones concretas de enunciación:

Las obras científicas y los poemas líricos o épicos tienen, en algún modo, un público especial; o bien es un público indiferente y por decirlo así accidental, al cual semejantes escritos o poesías les vienen a las manos. Aquel a quien un libro no agrada puede ponerlo a un lado, como, a la vista de los cuadros y de las estatuas, aquellos a los que no dicen nada, pasan delante. [...] Una cosa enteramente distinta ocurre con las producciones dramáticas. Aquí, en efecto, un público determinado, para el cual se debe componer, está allí presente, y el poeta depende de él (Hegel: 2008, 516).

Este público presente de las producciones dramáticas será también juez de las mismas y el poeta dramático deberá someterse a las exigencias que le asegure el éxito de público si quiere que sus creaciones alcancen el estatuto de poesía dramática, en el sentido moderno del término. Estará obligado a atender a las reacciones de los espectadores reflexionando *en retard* sobre lo que ha presentado en escena para eventualmente modificarlo, ya que en la comunión entre lo representado y el público se cifra la eficacia de la representación.

---

de objetos extranjeros otorgue al ciudadano otros hábitos y otras costumbres” (Rousseau, 1923: 168).

<sup>269</sup> La situación especial de la prensa periódica en el siglo XIX, analizada en el capítulo anterior, muestra las oscilaciones entre oralidad y escritura que marcarán de manera característica su dinámica y el modo en que esta fue analizada. Según vimos, la prensa era pensada como una suerte de ágora, en la que se encontraban los letrados interesados en exponer sus puntos de vista y discutir cuestiones centrales relativas al destino de la comunidad en la que habitaban. Esta idea de la prensa como una ‘escena de cuerpo presente’ mediada por la escritura, la liga con la dinámica conversacional y discutidora el *ágora* griega, con la escena del Parlamento en la que se lleva adelante un tipo de discusión regulada y formalizada, con la escena judicial típica de la analítica oratoria y con la escena teatral, en la que la representación viva juega un papel central. Más adelante analizaremos el papel subalterno asignado a la escritura en el marco de la escena retórica y de las discusiones parlamentarias.



Volviendo ahora a la importancia dada por Sarmiento a la civilización como espectáculo, vemos que en *Viajes* las diversas escenas vividas en los Estados Unidos, le ofrecen la posibilidad de reflexionar acerca del modelo que representan los hombres norteamericanos para los pueblos en vías de civilización, estableciendo una fluidez entre la ‘escena teatral’ específica, como espectáculo civilizatorio y la ‘vida misma’ que representa la civilización como espectáculo. Así, de lo que se trata es de aprender de los hombres y mujeres que habitan las tierras norteamericanas, imitando sus costumbres y hábitos para que, una vez arraigados, colaboren en acelerar el ritmo de la civilización. Estas formas, aclara Sarmiento, no se relacionan con las buenas maneras o con la *politesse* propia de la vida cortesana.

Sarmiento cita la definición de la palabra civilización del “diccionario de Salvá”[sic]: “aquel grado de cultura que adquieren pueblos i personas, cuando de la rudeza natural pasan al primor, elegancia i dulzura de voces i costumbres propio de jente culta”, advirtiendo que el significado otorgado a la voz se adecua mejor a la noción de civilidad, como dulcificación de las maneras, que al de la civilización, como potencia que desarrolla el hombre para someter a la naturaleza a sus designios. Por eso, aclara, contradiciendo al diccionario: “Yo llamaria a esto civilidad; pues las voces muy relamidas, ni las costumbres en extremo muelles, representan la perfeccion moral i física, ni las fuerzas que el hombre civilizado desarrolla para someter a su uso la naturaleza” (Sarmiento, 1996: 301)<sup>270</sup>.

La educación cortesana basada en las buenas maneras no es signo de civilización para Sarmiento, sino signo de civilidad. En cambio, la adopción indiscriminada de usos, instrumentos e ideas de otros países con el fin de progresar sí es signo de civilización, y ese debería ser el modelo de acción que adopten los pueblos sudamericanos. La pauta civilizatoria no está determinada por

---

<sup>270</sup> Constant alude al argumento que exige censura a la libertad de prensa en defensa de las ‘buenas maneras’ propias de la civilidad francesa, sosteniendo que la censura en realidad debilita mucho más a los espíritus, y que la mayoría de las veces la delicadeza y las buenas maneras no son signo de virtud: “Cuando la publicidad es entorpecida, cada uno se muestra más susceptible, a pesar de creerse protegido. La piel deviene tan fina bajo esta coraza, que la sangre corre al primer rasguño hecho por una mano diestra a pesar de la coraza. Yo sé que actualmente se llama a esta irritabilidad delicadeza, y que se quiere transformar a esta debilidad en virtud. Se nos dice que perderemos por la libertad de prensa esta flor de *politesse* y esta sensibilidad exquisita que nos distingue [...] Pero me parece que las costumbres y las virtudes no han ganado mucho gracias a ese silencio universal. Aunque no pronunciemos las palabras, no se sigue de ello que las cosas no existen más” (Constant, 1814: 36/37).

una forma exterior específica –aunque, como vimos, estas tienen fundamental importancia en el dominio de las pasiones para Sarmiento- sino por todas las formas y los contenidos que indiscriminadamente, se ponen al servicio del progreso.

En los Estados Unidos resulta muy común ver vulgarizadas, desjerarquizadas e igualadas todas las modas y las ideas que los diferentes pueblos han puesto al servicio de la civilización. Esta adopción indiscriminada, sin miramientos por las tradiciones arraigadas o por las costumbres inmóviles, es la parte más característica del pueblo norteamericano. Sarmiento expresa su admiración ante el hombre norteamericano y resalta

su aptitud para apropiarse, jeneralizar, *vulgarizar*, conservar i perfeccionar todos los usos, instrumentos, procederes i auxilios que la mas adelantada civilizacion ha puesto en manos de los hombres. En esto los Estados Unidos son únicos en la tierra. No hai rutina invencible que demore por siglos la adopcion de una mejora conocida; hai por el contrario una predisposicion a adoptar todo (Sarmiento, 1996: 301).

La actitud que adoptan los norteamericanos frente a los inventos y las patentes sigue esa misma línea. Allí las leyes acompañan el libre desarrollo y uso de ideas provenientes de distintos países, promoviendo así la rápida adopción de las herramientas que facilitan el trabajo y la vida material. En ese ramo “han procedido como debieran proceder en todo lo que tiene relacion con la cultura, a saber: importando primero, plajando, saqueando a las otras naciones para enriquecer de datos su espíritu, i obrar después” (Sarmiento, 1996: 413).

Pero la pauta norteamericana no se restringe únicamente a su actitud frente al mundo material, sino que representa un ejemplo a nivel moral y político. Uno de los modelos que analiza Sarmiento es el de las discusiones religiosas, que generan la costumbre de intercambiar ideas de manera encendida, manteniendo activa la conciencia y vivo el interés por los asuntos comunes. La palabra del pastor pronunciada ante oyentes ávidos de hallar en su expresión la respuesta a sus dudas y la síntesis de sus pensamientos, adquiere cualidades pedagógicas muy especiales, ya que estimula el ejercicio de la razón argumentativa generando en los feligreses un particular interés por el intercambio de ideas. Así describe Sarmiento la actividad oratoria del pastor:

i la plática del pastor se refiere cual comentario a aquellos puntos que el oyente conoce i sobre cuya significación su ruda mente pedia esclarecimientos. La lluvia de la palabra cae entónces sobre terreno abierto y sediento [...] La polémica de las sectas da mas animacion i actualidad a estas lecturas (Sarmiento, 1996: 345).

La polémica como práctica demostrativa<sup>271</sup> de la actividad razonante es la encargada de promover la actividad del pensamiento y la acción de la palabra. Obliga a conocer posiciones contrapuestas<sup>272</sup>, a colegir posibles alternativas de análisis y a proponer diferentes respuestas. Gracias a esa práctica de la polémica llevada adelante por los pastores, la ‘ruda mente’ de los pueblos se mantendrá despierta, será terreno ‘abierto y sediento’ y no suelo estéril, como ocurre en los países sudamericanos. La palabra del pastor norteamericano tendrá donde recalar “no como la de nuestros predicadores ordinarios, que la arrojan al viento en las plazas públicas, condimentándolas no pocas veces con groserías para que sirvan estas de mordente al caer sobre las naturalezas brutas del pueblo” (Sarmiento, 1996: 345).

Sarmiento no condena aquí específicamente el uso de las groserías que, como vimos, pertenece a su reservorio de estrategias políticas para luchar eficazmente contra los enemigos de la república, sino que sostiene la necesidad de preparar el terreno para que estas puedan excitar los ánimos, encender las pasiones y accionar el razonamiento. La palabra desapacible, la grosería, el insulto, no debe ser el ‘mordente’ de los pueblos, debe ser el arma arrojada a un

---

<sup>271</sup> Recordemos que el demostrativo es uno de los géneros retóricos distinguidos por Cicerón. Se refiere a un tipo de práctica que emula la situación real de un juicio o de una asamblea política. El género demostrativo es típico de la palestra o de la escuela, es el género de ejercitación mediante el cual se forman los futuros oradores. Véase nota 130 en el Capítulo 2, parágrafo 2. c.

<sup>272</sup> John Stuart Mill sostenía que, tal como lo recomendaba Cicerón, es necesario analizar todos los argumentos para acercarse a la verdad y no conformarse con la propia idea acerca de las cosas: “Es indispensable que todos los que estudian cualquier asunto para llegar a la verdad, imiten lo que practicaba Cicerón para lograr sus éxitos forenses. El que sólo conoce su propia versión de cualquier asunto lo conoce muy poco. [...] Tiene que ser capaz de oírlos [a los argumentos de sus contrarios] de las personas que realmente cree en ellos, que los defienden con ahínco y que ponen en hacerlo todo su empeño. Debe conocerlos en su forma más plausible y persuasiva; debe sentir toda la fuerza de la dificultad a que tiene que enfrentarse la verdadera opinión del tema que hay que solucionar o, de lo contrario, nunca poseerá realmente la porción de verdad que resuelve y se enfrenta a esa dificultad” (Mill, 1965: 78).

terreno activo, preparado para rebatirla con la misma pasión y razón con la que fue arrojada.

Pero lo que de todo esto importa para mi objeto, es que mediante los ejercicios religiosos, las disidencias teológicas i los pastores ambulantes, aquella grande masa humana vive toda en fermentacion, i la inteligencia de los mas apartados habitantes de los centros se conserva despierta, activa; i con sus poros abiertos para recibir toda clase de cultura. A semejanza de una cuba, que no importa la calidad del líquido que encierre, se mantiene ajustada i apta para servir; mientras que si se deja vacía, las duelas se tuercen, los arcos se aflojan i queda con la accion del tiempo i las fluctuaciones de la intemperie, inutilizada para siempre (*Ídem.*: 346/347).

En efecto, la palabra desapacible, llena de entusiasmo, que representa para Alberdi un ‘líquido de mala calidad’ y un signo de barbarie, es para Sarmiento una vivificadora del espíritu, signo de virilidad propio de la civilización, que ha logrado mantener activa las inteligencias mediante el espectáculo de la lucha de argumentos y la adopción indiscriminada de todas las mejoras de que es posible, no restringida a los ‘modos cortesanos’ predispuestos a engañar y a hacer pasar las apariencias por realidad. Por eso Sarmiento, respondiendo a la acusación de Alberdi que le imputaba el hacer uso indebido de la palabra acalorada y entusiasmada en sus escritos convirtiéndose en un demagogo<sup>273</sup>, sostiene que el entusiasmo no es signo de demagogia o mala fe sino que, por el contrario, es síntoma de virtud

*Yo no trafico*, me ha dicho usted, con EL CALOR, NO VENDO entusiasmo, aludiendo al calor de mi lenguaje y al desgraciado pero virtuoso entusiasmo de mi alma, cualidad que da Dios a los espíritus, haciendo que unos sean como el aceite y otros como el champagne (CyUIV: 219).

---

<sup>273</sup> Sarmiento, ante la acusación de Alberdi de hacer un uso acalorado de la palabra cita a los antiguos retóricos autorizando su entusiasmo bajo el título de ‘cualidad oratoria’ que nada tiene de censurable, sino todo lo contrario: transmite interés y excita la atención del público. Como expresa al final de su cuarta “Ciento y Una”: Usted, que ha debido estudiar a Cicerón, a Quintiliano [...] y todos los que han hablado sobre esta cualidad oratoria, sobre esta fiebre del alma, puede señalar el autor antiguo o moderno que tuvo la gloria de preceder al sabio Alberdi en el descubrimiento de que cuando el entusiasmo y el calor no vienen de estrechez de espíritu ¡son signo EVIDENTE de mala fe! ¡Cómo se conoce que escribe para que lo lean Lagos y el club de Valparaíso! (CyUIV: 219/ 220). Sarmiento aprovecha, en la última frase, a destacar el interés específico de las “Cartas” de Alberdi, que consiste en escribir para un público determinado, el que acompaña sus ideas. De esa manera arrastra a Alberdi al ámbito de la puesta en escena retórica que este había querido conjurar reforzando su imagen de crítico frío, impersonal y desapasionado.

Tanto en las *Bases* como en sus “Cartas” Alberdi sostenía que había que desterrar de las prácticas de la república verdadera la actividad de los oradores y retóricos que con sus palabras incendiarias y entusiasmadas lo único que hacían era picar y estimular la curiosidad inculta y grosera del pueblo impidiendo su verdadera educación. Sarmiento plantea, por el contrario, que si bien es cierto que la grosería sirve de mordiente a un pueblo ignorante, el espectáculo de las polémicas encendidas puede despertar su curiosidad, estimular su inteligencia y mantener activa su capacidad razonante, formando un hábito que mantendrá dormidas las pasiones primitivas, ‘antropofágicas’ y desarrollará la virtud.

Alberdi brega por una república de hombres obedientes y trabajadores; Sarmiento concibe al pueblo republicano como conformado por hombres activos, discutidores y defensores de diversas tesis que mantienen en actividad su interés por el destino común que los une. Por eso para Alberdi la retórica, como lo sostenía Platón, no sólo es ociosa sino también perjudicial. Para Sarmiento la retórica es el arte de poner en escena el drama civilizatorio y excita a la vez el saber de artificio necesario para formar hombres curiosos que quieran ir más allá de la escena representada, y conocer las bambalinas o el sector en el que el espectáculo se urde, se piensa y se monta<sup>274</sup>.

Alberdi piensa que los espectáculos retóricos embaucan al pueblo y lo someten a la demagogia de sus *insignia* seduciéndolos para manejarlos a su antojo. Este pueblo que aún es inculto y grosero por no haber sido educado en la

---

<sup>274</sup> Tal como señalaba el autor de *Physiologie du théâtre* a mediados del siglo XIX, el fenómeno teatral excita la curiosidad del público, que no se contenta sólo con gozar de la representación sino que ‘quiere saber más’ y enterarse de lo que se urde detrás de la escena para lograr la eficacia del artificio: “En el teatro pocos se contentan con lo que ven desde el palco de prosenio o desde el patio de butacas. Todos quieren ir más allá, todos buscan distinguir eso que hay detrás del telón de fondo; el salón de descanso de los actores, el camarín de las actrices, las bambalinas, son para el público una especie de tierra prometida en la cual cada uno está urgido por ingresar. Pero la consigna es despiadada. Para penetrar en el santuario es necesario ser uno de los de los practicantes del culto, comediante, autor o al menos periodista. ¡Pues bien! Honesto público, tomo en cuenta tu insaciable curiosidad. Hasta ahora te hicieron ver las estrellas en pleno día. Aquellos que pretendían servir de guías en el oscuro laberinto no vieron jamás la escena más que desde el patio de butacas y se complacían en exponer delante de tus ojos benévolos cuadros de colores vulgares y banales. En cuanto a mí, honesto público, hago todas las noches, gracias a mi profesión, el pequeño viaje que tú deseas emprender por placer. Puedo entonces servirte de guía” (Couailhac, 1842: 5/6).

ciencia y la moral prácticas sino sólo instruido en el ejercicio de la palabra demagógica, no puede discriminar entre un buen espectáculo y uno pernicioso, como tampoco puede discernir entre un mero espectáculo y la realidad. La importancia de este discernimiento está dada por el hecho de que el progreso de la República Argentina para Alberdi estará en manos de la industria y el comercio, no de la discusión retórica ni de los artificios espectaculares. Para él los artificios nublan el verdadero conocimiento representado por la ciencia práctica, en base a la que se moldearán las costumbres y se desarrollarán los hábitos. Los artificios no permiten ningún saber, sólo domesticar a los espectadores, convirtiéndolos en meros consumidores de ídolos. Un verdadero pueblo republicano es un pueblo que usa la palabra para conocer las leyes y para informarse e informar sobre cuestiones prosaicas, relativas a la vida cotidiana y al desarrollo progresivo del país.

Por eso los espectáculos montados con el fin de estimular sus pasiones y excitar sus ánimos serán concebidos de manera negativa. Las “Ciento y Una”, caso ejemplar de un espectáculo pernicioso de esta clase, serán entonces duramente censuradas por Alberdi, que verá en ellas el epítome de los procedimientos que deberán ser desterrados de la nueva etapa que se abre para la república.

## Capítulo 4

### Los desvíos de la discusión pública: puesta en escena y censura del espectáculo polémico

#### 1. Los desvíos de la discusión pública

##### 1. a. Reacciones ante el uso lesivo del lenguaje en las discusiones públicas

El tipo de reflexión generada por lo que denominamos de *asalto de la región posterior* sobre el ámbito de la puesta en escena es bastante complicado de determinar, porque generalmente es difícil toparse con testimonios acerca de una situación que se experimenta como un fracaso de la representación y que genera naturalmente la actitud de censura y rechazo. Sin embargo, las cartas de la polémica, sobre todo las “Ciento y Una” de Sarmiento y “Complicidad” de Alberdi, representan un excelente ejemplo de este tipo de reflexión generada por el asalto de una región sobre la otra. Tanto en el primer caso, en el que Sarmiento impugna la clara delimitación alberdiana de escenarios —el de la vieja prensa, que quedaría relegada a la región posterior y el de la nueva prensa, adecuada al nuevo escenario de orden— sobreactuando el asalto de uno en otro, como en el segundo caso, en el que Alberdi se metacomunica acerca del nivel relacional, evaluando el fracaso del intercambio intelectual con su antagonista, se ponen en juego elementos propios de este tipo de reflexión generada por el cruce de regiones.

El uso lesivo del lenguaje en el marco de una discusión o de una polémica desplegada en el ámbito de la prensa periódica preocupaba particularmente a los pensadores decimonónicos que veían en la práctica de la discusión y en el órgano de la prensa periódica las garantías de la observancia del principio de soberanía popular y en el respeto a la libertad de prensa, el reaseguro de todas las otras libertades (Constant, 1814: 49). La importancia de regular los abusos del lenguaje, por un lado, y la dificultad de llevar a cabo tal tarea, por otro, llevaron a muchos de ellos a intentar encontrar un punto más o menos estable desde el cual clasificar

estos abusos para controlarlos, como es el caso de Bentham y la clasificación de los sofismas políticos; y a muchos otros a considerar estos exabruptos como un mal imposible de eliminar, connatural a la libertad irrestricta de la opinión pública, y que sería necesario tolerar, como es el caso de Hegel y de Tocqueville.

En el siglo XIX la ficción orientadora de la discusión desinteresada funcionaba como un fuerte ideal normativo y las dificultades concretas que padecían las prácticas de la discusión en el ámbito de la prensa, de las asambleas políticas y del parlamento eran generalmente imputadas a la corrupción espiritual de sus protagonistas. No obstante, la desconsideración y deslegitimación de esta ficción por parte de Hegel abrió la vía a otro tipo de reflexión acerca de las desviaciones prácticas del ejercicio de la discusión (Habermas, 1994: 150). El incumplimiento de los requisitos del decoro necesarios para llevar adelante este ejercicio no dependía exclusivamente de la irresponsabilidad de sus participantes, sino que respondía a una lógica particular del ámbito de la opinión pública en el que los intercambios intelectuales se desarrollaban. La *Öffentlichkeit*, recordemos, unía en un *continuum* lo más alto con lo más bajo, la forma más sublime con la expresión más abyecta.

El uso lesivo del lenguaje deberá entonces considerarse una consecuencia natural del ámbito de la opinión pública y no algo anómalo, accidental o extraordinario. Allí, “la satisfacción de ese impulso punzante de decir y haber dicho la opinión propia” necesariamente lleva a ese “discurrir superficial y fatigador que pronto y necesariamente se envilece” (Hegel, 2009: 260). Una discusión absolutamente librada al discurrir de la *Öffentlichkeit* seguramente se verá afectada por los desvíos en el uso del lenguaje y los argumentos cederán ante los asaltos lanzados contra el antagonista.

Por esa razón la libertad de expresión pública necesita garantías que controlen sus excesos. Estas garantías son, por una parte, las leyes jurídicas que previenen y castigan las acciones delictivas del lenguaje, por otra parte la estabilidad de un gobierno que volverá inocuo el potencial destructivo del insulto, la calumnia, el llamado a la resistencia a las leyes, el cuestionamiento a la autoridad, etc., y finalmente, la publicidad de las asambleas, especialmente



preparadas para controlar sus dichos y ajustarlos a lo ‘verdaderamente importante’, los intereses del estado. En palabras de Hegel, la palabra lesiva

tiene su garantía directa en las leyes jurídicas y en las ordenanzas, que, en parte, impiden sus intemperancias y, en parte, las castigan con medios policiales; pero tiene la garantía indirecta en la incapacidad de perjudicar, que está fundada especialmente en la racionalidad de la constitución, en la estabilidad del gobierno, y luego, también, en la publicidad de las asambleas de las clases; en la cual, en cuanto en esas asambleas se manifiesta el conocimiento formado acerca de los intereses del estado y se omite decir a los demás lo que es insignificante [...] [se logra] la indiferencia y en el desprecio hacia el discurrir superficial y fatigador que pronto y necesariamente se envilece (Hegel, 2009: 260).

Sin embargo, probar efectivamente que se ha cometido un hecho lesivo cuando este hecho está mediado por el lenguaje no es fácil<sup>275</sup>. En primer lugar, para que un hecho tal pueda alcanzar su realidad, es decir, para que una ofensa realizada al pensamiento, a la opinión y a la voluntad de los otros adquiera existencia, debe ser aceptada como tal (*Ídem.*: 261). Ya que se trata de una dinámica que, a pesar de presentarse como fundamentalmente disruptiva de la comunicación, y por lo tanto de la relación, en realidad es fundamentalmente intersubjetiva, efectivamente sólo se convierte en hecho lesivo aquello que es

---

<sup>275</sup> Constant sostiene, criticando a Delolme, que la libertad de prensa más que ser algo funesto para la reputación de los particulares, es su reaseguro. “Si no existe manera de comunicarse con el público, cualquiera está expuesto sin defensa a los golpes de la malignidad y la envidia. Pero como existe una prensa libre, el hombre inocente pone rápidamente las cosas a la vista de todos, y confunde a la vez a sus acusadores” (Constant, 1914: 30). Luego plantea que la calumnia es ciertamente un delito, pero no se puede imponer el silencio general por miedo a que se cometa. Como no se puede prohibir a los ciudadanos salir a la calle por miedo a los disturbios, no se les puede impedir que se comuniquen por miedo a que se injurien “ya que se estarían violando derechos incontestables para prevenir un mal incierto y presunto” (*Ibíd.*). En una larga nota se expide acerca de la relación entre prensa y legalidad, planteando que debe tratarse por todos los medios de no crear delitos facticios, provocados por la imposición de leyes impropias. Por otra parte, ya que los escritores no son seres superiores, ni forman una clase aparte de los ciudadanos comunes, merecen ser tratados de esa manera y no ser condenados de antemano o censurados antes de cometer una falta. Los escritores “piden ser como todos los ciudadanos, responsables de sus actos, juzgados después de haber realizado el acto, pero no condenados arbitrariamente antes del delito” (*Ídem.*: 33). Sin embargo, como resulta necesario regular la calumnia en la prensa, el modo de llevar a cabo tal tarea puede estar pautado a partir del nombre propio de los implicados. Esto sólo bastará para que se efectúe la condena de aquél que hace uso indebido de la calumnia. Propone Constant: “Decreto que todo hombre que incluya en un diario, o en un panfleto el nombre de un individuo de manera que comprometa su honor o su fortuna [...] será condenado a penas severas” (*Ídem.*: 34/35). “El nombre del agresor presente también en el escrito servirá asimismo como pieza de convicción; constatado el nombre del autor, el tribunal aplicará las penas inmediatamente” (*Ídem.*: 37).

reconocido como tal, que se recibe, se acepta y genera reacciones<sup>276</sup>. En segundo lugar, se generan actitudes contradictorias frente a la ‘libertad de hablar y de escribir lo *que se* quiera’ característica de la *Öffentlichkeit*. Los dichos lesivos pueden considerarse así, al mismo tiempo, ‘hechos’ o ‘meras palabras’, fundamentales, blasfemos o impunes, inocuos. Las dos consideraciones serán verdaderas y se podrán mantener juntas, en su constitutiva contradicción.

En efecto, el responsable de la ofensa podrá argüir que se lo ha interpretado mal, que sus palabras fueron sacadas de contexto, que sólo quiso bromear, etc., quitándole así peso a su operación discursiva o, por el contrario, podrá sostener que sus dichos incisivos son armas al servicio de una causa y en contra de los enemigos de ésta, dándole a esta un valor determinante. Por su parte, la víctima de la ofensa podrá alegar que al tratarse sólo de palabras no se produjo herida y que ‘a las palabras se las lleva el viento’, etc. restándole importancia a la operación discursiva que se ha ejercido en su contra o, por el contrario, podrá recurrir a la justicia reclamando ser resarcida por el hecho lesivo que se ha cometido contra ella. Al respecto, señala Hegel:

si la expresión es considerada como *hecho lesivo*, contrariamente puede sostenerse que no es un hecho, sino solamente es en tanto una *opinión* y un *pensamiento*, en cuanto sólo es un *discurso*. Así en un instante, por la mera subjetividad del contenido y de la forma, por la *insignificancia* y la *falta de importancia* de una simple opinión y de un mero discurso, se pretende la impunidad de éste; y, precisamente, para esa opinión, en ésa mi más *espiritual* propiedad y para que el discurso como expresión y uso de esa mi posesión, se pretende un *elevado respeto y consideración* (Hegel, 2009: 261)

Ambas consideraciones acerca del uso lesivo serán, entonces, susceptibles de sostenerse, y la evaluación de la gravedad o de la superfluidad de sus consecuencias dependerá del terreno específico en el que este uso recale, es decir, de la tranquilidad o intranquilidad imperante en una sociedad, o de la estabilidad o inestabilidad del gobierno de la misma. Como indica Hegel:

---

<sup>276</sup> Véase Bouchet, Thomas, “À la recherche de l’insulte (en) politique” en Bouchet y otros (2005: 11).

puesto que [...] el elemento en el cual las opiniones y sus expresiones como tales, llegan a ser *acción acabada* y alcanzan su existencia real, son la inteligencia, los principios y las opiniones ajenas; este aspecto de las acciones, su efecto particular y lo *temible* para los individuos, para la sociedad y para el Estado dependen de la cualidad de este terreno, como una chispa arrojada sobre un montón de pólvora es por completo más temible que si fuera arrojada sobre la tierra firme, en donde se pierde sin dejar huellas (Hegel, 261/262).

En este sentido, la fuerza lesiva de una palabra o su ‘eficacia’ dependerá del medio o terreno en el que se exprese<sup>277</sup>. Como sostiene Verdo (Bouchet et al., 2005), *al ser siempre en situación*, el insulto cuestiona o pone en evidencia la relación entre espacio y política, iluminando a su vez la relación entre formalidad e informalidad. En un espacio regulado y sumamente formalizado, el insulto aparecerá claramente como el asalto impropio de una región en otra, como la invasión de una lógica informal en un medio formal. Al pertenecer a esas formas menos articuladas del lenguaje, es decir, no pautadas argumentativamente, resaltan como verdaderas disonancias en espacios sometidos a formas sumamente ritualizadas, como en el caso del parlamento británico<sup>278</sup>. En este medio podrá ser concebido tanto en el sentido de un desafío (una especie de ‘duelo por el honor’), como en el sentido de un juego, o un chiste que ‘se pierde sin dejar huellas’.

Esto contrasta con la situación en la que los insultos se profieren en contextos de guerra civil en los que “acarrear el traumatismo de comunidades en

---

<sup>277</sup> En *Psychologie des foules* Le Bon examina el uso de las figuraciones y las exageraciones en el discurso, indicando el efecto que ejercen sobre las multitudes: “para éstas nunca es bastante agresiva la afirmación ni la declamación sobrado amenazadora. Los oyentes se intimidan ante esta elocuencia como con ninguna otra: temen pasar por traidores o cómplices si protestan. Esta elocuencia especial ha reinado siempre en las Asambleas [...] sólo que se acentúa en los períodos críticos” (Le Bon, 1958: 204). A continuación se refiere a los discursos pronunciados durante la Revolución Francesa, remarcando que aquellos que los enunciaban: “A cada momento se creían obligados a interrumpir el hilo de sus discursos para anatematizar el crimen y exaltar la virtud, prorrumpiendo después en imprecaciones contra los tiranos y jurando vivir libres o morir. El auditorio poníase de pie aplaudiendo furiosamente y no se sentaba hasta que volvía a reinar la calma” (*Ibíd.*) Luego, refiriéndose a los ‘meneurs’ (vocablo traducido en la versión castellana indistintamente como ‘mangoneadores’, ‘agitadores’, ‘caudillos’, ‘directores’ y ‘amos’) cita el caso ejemplar de Robespierre, a su parecer muy corto de entendimiento pero convencido y enérgico, por lo que representa un tipo de amo que las muchedumbres generalmente reconocen y aceptan.

<sup>278</sup> Véase Meisel, J. “‘Pam’ contre ‘Dizzy’: Humeur et insulte á la chambre des Communes (milieu du XIX siècle)” en Bouchet (2005: 33-40) El autor sostiene que en el marco del parlamento británico el insulto sirve para crear divisiones donde no las hay y se basa en la multiplicación de referencias particulares en los discursos de los protagonistas implicados. Sin embargo, este tipo de comportamiento se vive al interior del parlamento como una suerte de ‘cuestión de familia’, ya que de cara a la opinión pública y a las autoridades, las discordias se ocultan.

vías de fragmentación”<sup>279</sup> (Bouchet, 2005: 16). En una sociedad en la que, en lugar de estabilidad de gobierno existen fuertes contradicciones reflejadas en facciones que se consideran entre sí enemigas, el uso del lenguaje con intensiones lesivas será de temer, en tanto que arrojado sobre ‘un montón de pólvora’ puede encender la llama que provoque el incendio, según la analogía usada por Hegel.

### **1. b. Bentham y el código de faltas de las discusiones**

En medios estrictamente regulados -como es el caso del parlamento o del ámbito de la prensa limitado por ordenanzas jurídicas- el uso lesivo del lenguaje también puede cumplir funciones disruptivas y eventualmente echar a perder una discusión sin que los medios formales previstos para su regulación alcancen a normalizarlo. Por eso Bentham consideró necesario construir un código de faltas específico de los intercambios discursivos –ensayado en *Tratado de los sofismas políticos*- determinando del modo más general y más específico posible las infracciones habituales cometidas en el marco de las discusiones. La divulgación de este código permitiría sancionar los delitos discursivos y actuaría preventivamente, evitando futuras desviaciones. De esta manera se podrían llegar a suplir los defectos de la justicia ordinaria que muchas veces, frente a estos casos, alegaba que lo denunciado como hecho lesivo no era más que una percepción subjetiva de injuria.

La dificultad, sin embargo, de construir dicho código, radica en que las faltas cometidas en los intercambios discursivos, a pesar de ser ‘hechos de lenguaje’, no pueden ser únicamente sometidas al análisis lógico. La utilización de medios extraños a la cuestión no puede probarse aludiendo al contenido de los mismos, es necesario reconstruir la ocasión en la que fueron efectivamente enunciados, es decir, su situación de enunciación. Como medio, instrumento o

---

<sup>279</sup> Véase Chassim, J. “‘Loups rapaces’ et ‘diabls boîtes’ ou les foudres de l’insulte politique au Pérou (début du XIX siècle)” y Hocquelllet, R. “Nommer l’ennemi. Lutttes politiques et guerres civiles, Espagne 1808-1823 en Bouchet, 2005: 17-32; 145-154. Véase también Ploux, F. “Insultes au village (Haut-Quercy, XIX siècle)” en *Ídem*: 41-52. Ploux sostiene con relación a los intercambios discursivos plagados de figuras de la agresión que se trata de muestras en tamaño reducido de las fracturas mayores que dividen a la sociedad : “En definitiva el conflicto reviste en ciertas circunstancias una dimensión política: cada una de las dos facciones comprometidas se alinean bajo una u otra de las grandes formaciones políticas nacionales y el conflicto reproduce en miniatura los clivages que atraviesan a la sociedad englobante” (Bouchet, 2005: 41).

herramienta se hace necesario establecer el *marco* en el que son utilizados y eso incluye un usuario y una materia sobre la cuál este uso se *imprime*. Si sólo se los pudiera tratar “sin atención a las causas que lo producen y a las intenciones de quienes lo defienden” estaríamos en el ámbito de la *lógica* (Bentham, 1986: 229). Pero las definiciones veritativo-funcionales de la lógica poco pueden aportar a la discriminación de estos falaces medios de prueba, y no será por ella que se logrará condenarlos. Hace falta un completo análisis de la representación retórica para determinar sus tipos y dinámicas.

Bentham distingue el asalto involuntario producto de la opinión falsa o error, del insulto de mala fe producto del sofisma. La diferencia entre error y sofisma radica en que este último hace de la opinión falsa un medio para un fin, transformándola en un instrumento de intervención sobre los antagonistas de la discusión o sobre el público de un discurso. Todos los sofismas son *extraños a la cuestión*, es decir, se valen de recursos ajenos a la argumentación racional y al trabajo reflexivo para inducir adhesiones y rechazos. Además “son sospechosos de mala fe, teniendo, si puedo expresarme así, una *propiedad irritante*. Con frecuencia adoptan un carácter de desprecio y de insulto, y tienden a producir debates llenos de acritud” (Bentham, 1986: 11). Esto se debe a que los sofismas ejercen su influencia seductora sobre la voluntad del hombre, movilizándolo sus pasiones y generando así un asentimiento que no tiene miramientos por la pertinencia de los argumentos.

Los argumentos alcanzados mediante el análisis detenido del tema mismo, fruto de un arduo trabajo de crítica y reflexión, en realidad tienen una influencia muy escasa sobre las pasiones y tienden más bien a aplacarlas. Esto se debe a que en lugar de apuntar a la voluntad se esfuerzan por convencer al entendimiento. En cambio, los sofismas -como veíamos en el capítulo anterior en relación con la dinámica del chiste- tienen el firme propósito de sortear la complicada vía de los argumentos racionales tomando el atajo de la seducción patética (Bentham, 1986: 112). Para que el control sobre la perniciosa influencia de los sofismas sea eficaz, sostiene Bentham, se deberá aceptar la verdadera naturaleza del hombre y conocer la anatomía y la fisiología de su alma, tan bien como se conoce la de su cuerpo. Gracias a este conocimiento el hombre de buena fe podrá controlar los errores

provenientes del escaso control que tiene sobre sus pasiones y a la vez le será posible controlar el uso que de los sofismas hacen los hombres de mala fe.

Alcanzar este conocimiento radica en aceptar que el “hombre público está continuamente sometido a la influencia de dos intereses distintos: el interés general y el interés privado” (Bentham, 1986: 204). Estos intereses no son sólo distintos sino que son opuestos, y Bentham afirma que no existe hombre que no supedite el interés general –guiado por el entendimiento- a su interés privado/ personal- guiado por la voluntad, a pesar de las reflexiones de los moralistas que no cambian la naturaleza humana a pesar de sus prescripciones. “Importa sobre todo al legislador no equivocarse sobre la natural disposición del corazón humano, tomar sus medidas sobre lo que es, y calcular la resistencia que tiene que vencer” (*Ibíd.*)

El conocimiento certero del alma humana y el descubrimiento de que el interés personal naturalmente se pone por encima del interés social, permitirá, asegura Bentham, luchar con más eficacia contra los artificios (sofismas) que adulan a la voluntad con el fin de seducirla. Ciertamente es muy común que los motivos seductores que actúan sobre el espíritu de un hombre sean desconocidos para él mismo y por ende, motivos de error, no de mala fe. Es más fácil ignorarlos que conocerlos, por eso la anatomía y la fisiología del alma son más desconocidas que las del cuerpo. La razón es muy sencilla: en una sociedad en la que los motivos personales “son constantemente objeto de vituperio, o al menos, casi nunca obtienen aprobación. Toda ella se reserva para los motivos sociales o semisociales” (Bentham, 1986: 210) resulta ciertamente desagradable reconocer que los verdaderos motivos que animan al ser humano no son de índole social sino personal<sup>280</sup>.

El análisis de sí que arroja como *verdad de la naturaleza* que los hombres actúan según su propio interés personal, en fuerte contraste con la *estima social* o *el elogio público* que tienen especial aprecio por el interés común sobre el individual, generan en los hombres diversas actitudes. El egoísta que puede ver

---

<sup>280</sup> Bentham plantea que en una discusión, “[c]uando se quieren pintar hombres estimables y admirables, todas sus acciones son atribuidas a la benevolencia, al espíritu público: el elogio de su desinterés está en todos los labios. [...] Si se quiere desacreditar a un individuo, si se le quiere quitar la gracia y la flor de sus acciones, se buscan en ellas motivos que les den un tinte egoísta” (Bentham, 1986: 211)

esa verdad de la naturaleza en su interior, tenderá a pensar que los motivos de interés social son pura hipocresía e ilusión. El hombre de moral vulgar pero con algo de virtud y benevolencia, tenderá a ocultar los motivos personales y verá en sí mismo sólo motivos que alcancen la estima social. El hombre verdaderamente virtuoso, en el que triunfan los motivos sociales por sobre los personales, será aquél que se complace en estudiar los verdaderos resortes de las acciones humanas, y que puede, gracias a ese conocimiento, luchar contra ellos. Se tenga conciencia o no, la mayor parte de las ideas de los hombres están gobernadas por intereses seductores que los sofismas están siempre prestos a favorecer. En tanto alguien esté más acostumbrado a reconocer eso, a reflexionar sobre sí, podrá de esa manera luchar contra ellos (Bentham, 1986: 212).

La lucha contra el uso de los sofismas en las asambleas políticas y parlamentarias tiene una importancia fundamental: se trata, para Bentham, de controlar el pernicioso espectáculo que genera una discusión basada en personalismos –injuriosos o laudatorios- y exenta de argumentos pertinentes. Indudablemente, cuando en una discusión se compromete la persona (el talante) del que ataca o del que es atacado o del que elogia o es elogiado<sup>281</sup> se corre el eje del tema en discusión, desestimando los argumentos pertinentes como medios de prueba, hacia los otros dos medios de persuasión: la persona que enuncia y los que oyen lo enunciado<sup>282</sup>. Esto genera una “depravación moral o intelectual que

---

<sup>281</sup> Bentham distingue, entre los sofismas dilatorios que tienen por propósito retrasar la aprobación de una medida, el ‘sofisma de los personalismos injuriosos’ que plantea que ciertas medidas son negativas porque los que las proponen son corruptos o su conducta es reprochable, y el ‘sofisma de los personalismos adulatorios’, del que hacen uso para combatir o aprobar una medida los que consideran que su virtud y prudencia personales son razón suficiente para justificar su rechazo o aprobación (Bentham, 1986: 109). El uso de estos sofismas nunca podrá dirimir una discusión y tiende a tornarla infinita, sobre todo cuando se deja de lado lo más importante, que es la evaluación del mérito intrínseco de la medida en disputa. (*Ídem.*: 112). Cabe destacar que la dinámica de la injuria es aquí evaluada con los mismos parámetros que la dinámica de la adulación, ya que en ambos casos se trata de la puesta en funcionamiento del esquema de la seducción, que apela a las pasiones en detrimento del entendimiento.

<sup>282</sup> Advierte Bentham: “Poned en juego las personalidades: el que ataca encuentra en la censura personal un atractivo de independencia y de libertad, o el gozo de humillar a superiores, y no pudiendo alcanzar a la grandeza se venga hablando mal de ella. El que elogia se complace en hacer causa común con quienes son más poderosos que él, y cree entrar en sociedad con ellos por los elogios que les prodiga. La ignorancia y la indolencia, el odio y la amistad, los intereses comunes y los contrarios, la servil dependencia y la independencia celosa, todo ocurre a dar a los personalismos ese ascendiente tan general. Cuando más sometido está uno mismo a esas pasiones, más inclinado está a creer en su influencia sobre los demás; y el prejuicio más legítimo contra un individuo es el que resulta de su tendencia a usar de personalismos injuriosos e infamatorios” (Bentham, 1986: 113).

produce la costumbre de razonar sobre falsos principios, o de jugar con la verdad misma, pervirtiendo la más noble facultad del hombre” (Bentham, 1986: 11). La discusión basada en sofismas genera un espectáculo censurable, malo, que contrasta con el buen espectáculo civilizatorio que debería ofrecer una discusión sujeta a los argumentos racionales. Además,

(c)uando se trata de deliberaciones que tienen publicidad, el mal del sofisma no se limita a su operación sobre la asamblea: resulta de él además un mal externo, el de que se extiende en el público según los grados de influencia que el sofisma ejerza (*Ibíd.*)

En el ámbito público el uso de sofismas en las discusiones cumple la misma función negativa que el discurso del líder demagógico, sostenido en la intención de ganarse el favor de las masas apelando a medios extraños a la cuestión. El uso de diferentes falacias, figuras de la agresión, chistes, etc. en una asamblea encenderá las pasiones de sus participantes y del público espectador, provocando la sujeción de su dinámica a las pasiones y no a la razón. Por ello,

(e)n proporción de lo que se haga por destruir o debilitar esos medios de error se da a la inteligencia pública un grado más elevado de fuerza, y a la moral pública una mayor pureza. Se colocan todas las instituciones útiles bajo la salvaguarda de la razón, y se prepara para el gobierno el éxito de todas las buenas medidas (Bentham, 1986: 11).

Por otra parte, el autor considera que la utilidad que se deriva de tratar a los sofismas en su vinculación natural e íntima con el interés personal y la mala fe humillaría la vanidad de aquellos que se consideran superiores haciendo uso de ellos para seducir. El análisis derivado de la anatomía y fisiología del alma humana demostraría que el éxito de la influencia ejercida por el sofisma no reside en el poder de los seductores o sofistas sino en la *naturaleza influenciable* del hombre, en el hecho de que –esencialmente- se deja seducir fácilmente si se apela a su interés personal.

(N)o hace falta un gran talento para arrastrar a los hombres en el sentido de sus prejuicios, de su provecho y de sus pasiones. Los éxitos



verdaderamente honrosos en una asamblea son los que se obtienen con la sola razón, contra los intereses seductores (Bentham, 1986: 229)

Recordemos al respecto, que Alberdi sostenía en sus “Cartas” un argumento similar en contra de Sarmiento. Por un lado, sostenía: “Destruir es fácil, no requiere estudio; todo el mundo sabe destruir en política como en arquitectura. Edificar es obra de arte, que requiere aprendizaje” (CI: 43). La destrucción por medio del uso lesivo del lenguaje es patrimonio ‘natural’ de la humanidad, en cambio, para construir la civilización es necesario luchar contra esa tendencia y aprender el arte de la edificación otorgado, entre otras cosas, por el manejo correcto de los medios de prueba en las discusiones. Por otra parte, refiriéndose al entusiasmo seductor que embriaga a Sarmiento y con el cual busca embriagar al pueblo, pregunta: “¿Quién no conoce el arte de inflamar?” (CIV: 123) aludiendo nuevamente a una cualidad humana muy general que no señala en el portador ninguna virtud destacable. El uso de la palabra acalorada en política no es fruto del trabajo reflexivo sino una especie de don natural que el hombre debe aprender a controlar si pretende vivir en una república ordenada por leyes.

### **1. c. Debate vs. Discusión**

La apelación al público en el marco de un intercambio de ideas introduce una dimensión fundamental que provoca diversos efectos en su dinámica. Ciertamente, aunque parezca evidente que la circulación de escritos en el ámbito de la prensa presupone un público y se dirige a él, su participación efectiva en el discurrir de las ideas no es tan clara, por ejemplo, en un artículo informativo como lo es en un intercambio de ideas entre dos o más interlocutores. En efecto, cuando se trata de un artículo o una conferencia acerca del mundo objetivo, en el que el público es asimilado al auditorio universal, se presupone por un lado que el enunciador es un mero comunicador o vulgarizador de una serie de descubrimientos llevados a cabo por expertos, y por el otro, que existen una serie de premisas fundamentales acordadas de antemano –premisas que conformarían un paradigma en sentido kuhneano- y que no se pondrán en cuestión ni por el enunciador ni por el público. Además, “Cuando se trata de comunicar hechos, la

persona del orador parece estar mucho menos comprometida que cuando se trata de emitir apreciaciones” (Perelman, 1989: 493).

Por el contrario, en el marco de las discusiones entre dos o más interlocutores la presencia del público se torna mucho más preponderante, ya que los participantes de la discusión no sólo buscarán convencer al adversario mediante el mejor argumento, sino que buscarán vencerlo con el fin de ganarse el aprecio del público y así sumar crédito a sus opiniones. El compromiso entre el orador y lo que enuncia, sobre todo en ámbitos como el de la política, que no están sometidos a la lógica deductiva sino a la dinámica de la persuasión, convierte a la discusión en una suerte de prueba de prestigio o de ‘duelo singular por el honor’:

A causa de la solidaridad entre el discurso y el orador, la mayoría de las discusiones, especialmente entre testigos, se parecen un poco a un duelo<sup>283</sup>, en el cual se busca menos el acuerdo que la victoria; son conocidos los abusos a los que conduce la erística. Pero, la búsqueda de victorias no es sólo una aspiración pueril o una manifestación de orgullo, también es un medio para el orador de asegurarse las mejores condiciones para persuadir (*Ibíd.*: 492).

El reaseguro de las mejores condiciones para lograr la persuasión tiene que ver, muchas veces, con el *desvío* desde el tema en discusión hacia los interlocutores que sostienen la misma, con lo que, de un intercambio de ideas o de razones se pasa a una lucha que tiene como fin desprestigiar o deshonar a la persona del antagonista logrando por ese medio el propio prestigio u honor. Este desvío ha sido generalmente considerado una degradación de la práctica de la discusión, ya que esta debería, idealmente, ocuparse seriamente de los temas y no de las personas. Sin embargo, como sostiene Perelman, la importancia de la enunciación en los enunciados políticos hace imposible el total deslinde entre la

---

<sup>283</sup> En “Complicidad” Alberdi considera que las “Ciento y Una” causaron una herida profunda a su honor personal. Por ello utiliza su propio escrito como una suerte de ‘duelo por el honor’, en el que obliga a Sarmiento a ofrecerle ‘enmienda honorable’ a los insultos proferidos. En el trabajo de Gayol *Honor y duelo en la Argentina moderna* se describen numerosas situaciones en las que los escritos publicados en la prensa periódica derivaban en verdaderos duelos por el honor. Véase sobre todo el capítulo 3 “Honor y política”, en el que la autora presenta un panorama descriptivo del lugar preponderante que tenían las calumnias personales en los escritos publicados en la prensa del siglo XIX, que generalmente iban acompañadas por una alusión directa al daño ocasionado en el honor personal (Gayol, 2008: 77 a 102)

función heurística que le compete al ideal de *discusión* desinteresada y la función erística propia de la degradación de este ideal, que adopta la forma del *debate*<sup>284</sup>.

No obstante, tal deslinde se ha practicado por lo menos en el plano prescriptivo. La *discusión*, en este plano, sería ese intercambio de ideas en el que los interlocutores procuran hallar y demostrar todos los argumentos susceptibles de ser derivados de las diversas tesis presentadas, por lo que predomina aquí la función heurística del discurso, tendiente a evaluar los contenidos de cada argumento. La discusión “llevada con buen fin, debería desembocar en una conclusión inevitable y admitida en forma unánime, si los argumentos, presumiblemente del mismo peso para todos, están dispuestos en los platillos de una balanza” (Perelman, 1989: 81).

Por el contrario, en el *debate* se pone en juego la dimensión erística, es decir, el intento de dominar al adversario y vencerlo mediante el uso estratégico del lenguaje, preocupándose por hallar los argumentos favorables a su propia tesis adjudicándoles los argumentos desfavorables a las tesis de los interlocutores.

El hombre con las ideas preconcebidas es, por lo tanto, parcial, no sólo porque ha tomado partido por una idea, sino también porque ya únicamente puede valerse de la parte de los argumentos pertinentes que le es favorable, con lo que los demás se quedan, por decirlo así, congelados y sólo aparecen en el debate si el adversario los expone (Perelman, 1989: 82)

Según esta distinción prescriptiva, en el ideal positivo de la *discusión* se busca sincera y conjuntamente la verdad, mientras que en el debate esta búsqueda se degrada y da paso a la lucha por el triunfo de las distintas tesis sostenidas por

---

<sup>284</sup> La distinción clara entre diálogo heurístico (discusión) y diálogo erístico (debate) sólo es posible a nivel categorial ya que: “[e]l diálogo heurístico en el que el interlocutor es una encarnación del auditorio universal y el diálogo erístico que tendría por objeto dominar al adversario, sólo son casos excepcionales” (Perelman, 1989: 83). Existe una dificultad real al intentar practicar de manera efectiva esta distinción, porque, salvando ciertas formas muy ritualizadas de intercambio discursivo – como la del Parlamento– las distinciones entre lo adecuado o inadecuado y la verdad y el error muchas veces se transforman en materia del propio diálogo. Como señala Perelman: Vemos que, excepto cuando sabemos por qué razón –institucional u otra– la actitud de los participantes es la del alegato y, en consecuencia, implica el deseo de poner al adversario en un aprieto, es difícil de mantener la distinción clara entre un diálogo que tiende a la verdad y un diálogo que sería una sucesión de alegatos, y sólo podría sostenerse mediante una distinción, previa y cierta, entre la verdad y el error cuyo establecimiento, salvo prueba de mala fe, dificulta la existencia misma de la discusión (Perelman, 1989: 83).

cada uno de los participantes<sup>285</sup>. En su análisis sobre la situación del Parlamentarismo de tipo liberal en el marco de las modernas democracias de masas, Schmitt establece una distinción similar entre debate y discusión. Según su perspectiva, el ideal de discusión desinteresada que dominaba a las mentes de los pensadores decimonónicos se encuentra en franca decadencia en el seno de las prácticas efectivas que se llevan a cabo en el escenario real del Parlamento. En la actualidad, sostiene Schmitt, “la cita de Bentham: ‘En el Parlamento hay un encuentro de ideas, y el choque de las ideas produce chispas y conduce a la evidencia’ da la impresión de una sátira” (Schmitt, 2008: 19).

La sátira radica en el contraste que existe entre el significado propio de la discusión y la práctica degradada que se realiza de la misma. Según Schmitt discusión “significa un intercambio de opiniones con la finalidad de convencer al adversario mediante argumentos racionales, de la verdad y autenticidad de lo que se dice, o bien dejarse convencer uno mismo [...] de lo que dice el contrario” (Schmitt, 2008: 14). A partir de esta definición el Parlamento moderno sostiene que las leyes “surgen de una confrontación de opiniones, no de una lucha de intereses” por lo que se supone que los participantes de esa discusión deberán consentir en ciertas premisas básicas para luego arribar a un acuerdo acerca del contenido de la ley que crean más conveniente. Tomando la definición de Gentz, Schmitt resume: “A la discusión corresponden como premisas: unas convicciones

---

<sup>285</sup> La distinción entre discusión y debate generalmente se sobreimprime a la distinción entre diálogo filosófico y argumentación retórica. Quintiliano se refirió a este último tipo de intercambio de ideas en el capítulo titulado “De la altercación”, sosteniendo lo siguiente: “Para la altercación se necesita primeramente de un ingenio pronto, vivo y esforzado y de presencia de ánimo, pues como no se da tiempo de pensar, es necesario tener pronta la respuesta, y apenas el contrario asesta los tiros, estar dispuesto para rebatirlos” (Quintiliano, 1887I: 342). Por otra parte, el que participa en ella deberá administrar sus pasiones, utilizando en lo posible la *hybris* del contrario a favor de su propio prestigio. Por otra parte hará uso de una serie de estrategias ajenas a la refutación de los argumentos como el desprecio, el chiste, etc. Como señala Quintiliano: “El que ha de altercar con acierto debe estar libre de la ira, no habiendo pasión que anuble más la razón y haga decir más despropósitos, y no solamente ocasiona el que prorrumpamos en dichos afrentosos o que tengamos que oírlos, sino que a veces esto mismo mueve a los jueces a indignación. Lo contrario se logra con el comedimiento y la paciencia. Los argumentos del contrario no siempre los refutaremos, sino que los despreciaremos, disminuirlos o eludiremos por medio de alguna chanza, pues en parte ninguna mejor que aquí cae bien la sal y agudeza [...] hay algunos tan desbocados que, interrumpiendo al que les habla todo lo meten a voces y gritos Así como no hemos de imitar a tales, así rebatiremos su mal proceder, suplicando a los jueces que presiden que no se lo hable todo el contrario, sino que nos dé lugar para contestarle” (*Idem.*: 343)

comunes, la disposición a dejarse convencer, la independencia respecto a ataduras de partido, la imparcialidad frente a los intereses egoístas” (*Ibíd.*)

La ‘verdadera’ discusión, entonces, es aquella en la que los participantes actúan unos respecto de los otros como seres racionales que han acordado de manera consensuada la situación comunicacional y consienten en no cuestionarla en nombre de elementos ajenos al tema de la discusión. El acento está puesto aquí en la búsqueda conjunta de la verdad, por lo que el espectáculo ofrecido a los eventuales espectadores será el de una serie de hombres utilizando su lenguaje para iluminar sectores de la misma, descubriéndola a sus interlocutores y a sí mismos. Por el contrario, sostiene Schmitt,

los debates en que no se trata de encontrar la autenticidad racional, sino de calcular y sacar adelante una serie de intereses y posibilidades de ganancia, haciendo valer, en lo posible, el propio interés, vienen también acompañados, naturalmente, de toda clase de discursos y explicaciones, pero no constituyen una discusión en el sentido propio del término. [...] La publicidad en este tipo de negociación [da el ejemplo de dos comerciantes] sería tan inoportuna como razonable lo es en el caso de una verdadera discusión (*Ídem.*: 15/16)

En sentido propio, es decir, verdadero, la discusión merece la publicidad y justifica el intercambio de razones. En sentido impropio, devenida debate, no será más que la negociación entre postulados que no buscan convencerse unos a otros argumentativamente, sino meramente imponerse sobre los demás. Con estas características, las discusiones parlamentarias devienen luchas propagandísticas tendientes a ofrecer un espectáculo sensible grosero y altisonante, capaz de mover las pasiones pero impotente ante las razones<sup>286</sup>. El objetivo no será iluminar la

---

<sup>286</sup> Rousseau se revolvía, al igual que Locke, contra el extendido arte de las disputaciones, considerándolo una herramienta falaz e intolerante utilizada por los filósofos para convencer a su público sobre la verdad de sus afirmaciones. En su “Lettre à d’Alembert sur les spectacles” plantea el remedio efectivo contra este arte: “Creo ver un principio que, bien demostrado tal como pueda serlo, arrancaría instantáneamente las armas de las manos al intolerante y al supersticioso y calmaría este furor de hacer prosélitos que parece animar a los incrédulos: es que la razón humana no tiene una medida común bien determinada, y que resulta injusto que cualquier hombre ofrezca la suya por regla a la de los otros. Supongamos la buena fe, sin la cual toda disputa no es más que un cotorreo. Hasta cierto punto hay principios comunes, una evidencia común, y luego cada uno tiene su propia razón que lo determina: ese sentimiento no lleva al escepticismo; pero tampoco los límites generales de la razón están fijados y no teniendo inspección sobre los límites del otro, de un golpe se detiene al dogmático altanero” (Rousseau, 1923: 129). Por una parte, Rousseau deja de lado al escepticismo, gracias a esa ‘evidencia común’, por otra, deja de lado al dogmatismo, por la imposibilidad de fijar los límites exteriores de la razón. Ella misma, la razón, a fuerza de ser

verdad sino utilizar los *insignia* del discurso con el objetivo de concitar la atención y ganar adeptos.

Esto se debe, sostiene Schmitt, al desarrollo de la democracia de masas que encuentra en la propaganda y no en los argumentos racionales el medio más eficaz para ganarse su apoyo: “Hoy se gana a las masas mediante un aparato propagandístico, cuyos mayores efectos se apoyan en la apelación a intereses y pasiones inmediatos” (Schmitt, 2008: 17). El espectáculo montado para las masas se contrapone así al espectáculo de una discusión basada en argumentos, porque el primero tiene como fin exclusivo causar efectos sobre el público y lograr su adhesión inmediata<sup>287</sup>, en cambio el segundo se detiene en el despliegue mismo de

---

fundamento común imposible de ser determinado por nadie en particular, ‘pacificaría’ los intercambios discursivos de los hombres. Continúa Rousseau: “Si jamás se puede establecer la paz donde reinan el interés, el orgullo y la opinión, es por ella [por la razón] que se terminarán finalmente las disensiones de los sacerdotes y de los filósofos. Pero esto no dependerá de los unos ni de los otros: no habrá más persecuciones ni disputas; los primeros no tendrán a nadie a quien atormentar, los segundos a nadie a quien convencer” (*Ibid.*) De esa manera, no sería a causa de una decisión personal de los filósofos o los sacerdotes el poner fin a las disputas, éstas se agotarían por sí mismas, no habría a quién atormentar ni a quién convencer, simplemente se abandonará ‘el *metier*’. Rousseau debe, sin embargo, justificar su propia práctica de la disputa en un texto que justamente se propone presentar tesis contrarias a la propuesta de d’Alembert de establecer un teatro en Ginebra: “Si se preguntara por qué entonces yo mismo disputo, responderé que hablo al gran número, que expongo verdades prácticas, que me fundo en la experiencia, que cumplo con mi deber y que después de haber dicho lo que pienso no veo de mala manera que otro no comparta mi perspectiva” (*Ibid.*)

<sup>287</sup> Sarmiento realiza en sus *Viajes* una detenida descripción del Parlamento francés como si se tratara de un teatro y de los discursos de Thiers y Guizot -que tuvo la fortuna de presenciar- como si representaran un espectáculo teatral. En la carta dirigida a Antonino Aberastain, fechada el 4 de septiembre de 1846 describe el recinto parlamentario de la siguiente manera: “Sígame a la cámara; voi a introducirlo a otro mundo. [...] La cámara es un semicírculo, la mitad de un refugio de gallos de dimensiones colosales. No es por lo moral la afinidad. En el corte, en el diámetro están la alegoría de la fuerza, contrapuesta a la de la prudencia; el orden público a la libertad; la justicia a la elocuencia. La fuerza, el orden público, i la justicia, están al lado de la izquierda; lenguaje mudo que la oposición traduce así: la fuerza se llevará por delante el orden público para llegar a la justicia, i dar cuenta de la elocuencia, la libertad i la prudencia como las entienden el centro i la derecha” (Sarmiento, 1996: 110/111). Luego de esta descripción física Sarmiento pasa al relato teatral de la puesta en escena de los discursos de Thiers y de Guizot, aludiendo a su vestuario, a la entonación de su voz, a los ademanes, etc. y subrayando, sobre todo, la fascinación que provocan sus palabras en el público: “M. Thiers sube a la tribuna. Grande movimiento en el centro izquierdo a que él pertenece; en el derecho, donde están sus adversarios. Se tose, se acomodan en el asiento, se escucha. M. Thiers deja asomar la mitad de su cuerpo sobre la tribuna como un corista en el púlpito. Lleva pantalón de marrón, un chaleco de color i levita oscura. Saca un pañuelo blanco que lleva a la cara en vía de ensayo, explora con la vista los vasos de agua que hai a ambos extremos del mármol, mira hacia la cámara i aguarda que haya silencio. El silencio se produce; i su voz pequeña empieza a deslizarse, sin vehemencia, como una gotera de agua límpida que filtra de una roca; conversa, jesticula, acciona desembarazadamente, pero sin formas oratorias. No olvide Ud. que el gobierno tiene una inmensa mayoría, i que esta mayoría va a oirse llamar en sus propias barbas, corrompida. Yo sigo el discurso por los efectos que causa, un sordo-mudo habría comprendido perfectamente el sentido de aquella improvisación. [...] Cuando el orador observa que los semblantes de los diputados están morados, i verdes de cólera los de los ministros,

las razones en el seno de la discusión, despliegue que resulta un espectáculo pedagógico para el público sólo por añadidura<sup>288</sup>.

La idea de argumentar en el sentido propio de la palabra, característica de una verdadera discusión, desaparece. Es reemplazada, en los debates de los partidos, por un cálculo conciente de los intereses y las oportunidades de poder, y, en lo tocante al trato de las masas, por la sugestión inculcada al modo de los carteles y anuncios, o bien [...] por el ‘símbolo’ (Schmitt, 2008: 17)

Los argumentos racionales que se intercambian en una discusión ya no cumplen un papel fundamental en la toma de decisiones políticas, porque estas no dependen de la razonabilidad de los argumentos, sino del cálculo de los resultados. Es por eso, sostiene Schmitt, que “debemos suponer que es algo sabido que hoy día ya no se trata de convencer al adversario de lo auténtico o verdadero de una cosa, sino de conseguir la mayoría, a fin de ganar con ella el poder” (*Ídem.*: 18)<sup>289</sup>.

---

entonces hablando con volubilidad, les arroja repentinamente la mas amarga de sus frases, el reproche mas sangriento, i se retira al fondo de la tribuna, mientras los centros se arrojan furiosos sobre la palabra que les daña, como los perros que muerden la piedra que se les tira. Si la cámara está fatigada de oírle, hace concesiones; reconoce algun mérito en los actos del gobierno, signos de aprobacion salen del centro, pero un *mais*..., acentuado, vibrante, detiene a media inclinacion una cabeza que iba asintiendo; i entonces no son ya palabras las que se suceden, son centellas, es una tempestad de relámpagos i de rayos, una lluvia de granizo, que los desmoraliza i oprime tanto mas cuanto que los habia distraído, desmontado, aflojándoles los nervios, i preparándolos para sentimientos blandos. [...] La sesion se termina, en fin, sin que se le haya quedado al orador nada por decir, nada por echar en cara. Al dia siguiente, medio Paris quiere escuchar la réplica de Guizot. Yo logro procurarme dos entradas; pero las tribunas todas están ya ocupadas, i en vano rondamos de uno a otro vomitorio sin poder abrírnos paso. [...] El silencio es profundo de la cámara deja repercutirse su voz metálica, sonora, vibrante, por todos los ángulos del edificio. Su actitud es naturalmente insolente; tiene como en sus retratos, la cabeza echada hácia atrás, la frente dominante, el corte de la boca encorvado hacia abajo. Sus maneras son las de un lord, su tono el de un ministro omnipotente; su acento el del antiguo catedrático de la Universidad. La mayoría se ajita de placer i de entusiasmo al sentirse tan omnipotente. Los cuadros que Guizot traza ante sus ojos la fascinan; i las magnificencias de aquel lenguaje severo y ameno a la vez, turban a las minorías mismas. [...] Guizot desciende de la tribuna, triunfante, victorioso; corónalo con sus aplausos la mayoría tan ensalzada por él, tan incensada. En vano sube a la tribuna Odilon Barrot para replicar, apenas se puede hacer escuchar, lucha un momento i cede ante la impulsión dada a los espíritus. Hay una fraseología parlamentaria que ejerce, en efecto, una fascinacion completa (*Ibíd.*: 112/113)

<sup>288</sup> Veremos más adelante que el aspecto pedagógico o formativo del espectáculo ofrecido por las discusiones en el marco del parlamento, de las asambleas políticas o de la prensa se considera uno de los más importantes. El resultado de las discusiones entonces no sólo sería el encuentro conjunto de la verdad sino la ilustración del público que, frente a ese espectáculo, se entrena pasivamente en el uso público de su razón.

<sup>289</sup> El imperio del número y de las pasiones en la política de las modernas democracias de masas se encuentra analizado en el capítulo “Masas y política” en Yannuzzi, 2007: 31-71.

Esta depreciación de la discusión en el ámbito del Parlamento significará para Schmitt la ruina de este como institución ya que, privado de su resorte fundamental –tal como lo es el honor para la Monarquía o la virtud para la república, señala el autor citando a Montesquieu-, carece de contenido específico, volviéndose una mera formalidad, es decir, transformándose en un simulacro. Así, especifica Schmitt:

La situación del parlamentarismo es, hoy día, tan crítica porque el desarrollo de la democracia de masas moderna ha hecho una huera formalidad de la discusión basada en argumentos. Muchas normas de derecho parlamentario actual, sobre todo las relativas a la independencia de los diputados y al carácter público de las sesiones causan la impresión de ser un decorado superfluo, inútil e, incluso, vergonzoso, como si alguien hubiera pintado con llamas rojas los radiadores de una moderna calefacción central produciendo la ilusión de que están al rojo vivo (Schmitt, 2008: 16)

Este decorado recuerda a las pobres escenografías teatrales que buscan causar los efectos de realidad necesarios para el curso de la representación, pero en lugar de eso ofrecen ellas mismas los materiales para que el efecto de denegación<sup>290</sup> no logre completarse, llamando la atención de manera vergonzosa sobre una región (la región posterior) que debería mantenerse oculta o ‘disimulada’. Schmitt señala que el parlamentarismo en la época de las democracias de masas ni siquiera intenta ese disimulo, por lo que la pobre puesta en escena de las discusiones degradadas en debates de intereses, apenas interesan a los propios implicados<sup>291</sup>.

---

<sup>290</sup> Véase nota 251, Capítulo 3, parágrafo 2. c.

<sup>291</sup> Bentham, en sus *Tácticas de las asambleas legislativas* plantea la importancia de la admisión de extraños a las asambleas que ofician de público espectador, para evitar la sospecha –común en la opinión pública– de que los diarios desvirtúan, en la publicación de sus crónicas parlamentarias, los discursos allí pronunciados y las discusiones suscitadas. La presencia de los espectadores será entonces una herramienta de la publicidad. Sin embargo, habrá que limitar el número de asistentes, para evitar que los representantes se comporten como lo haría un cómico en un teatro: “El número admisible ha de ser tan grande como posible, sin causar perjuicio a la facilidad de hablar y oír: grave consideración, que reduce la sala a unas dimensiones mucho menores que un ordinario teatro; porque no podemos exigir de un diputado del pueblo la fuerza de voz y declamación de un cómico” (Bentham, 1838:322). Por otra parte, la presencia del público en las asambleas, que excita en cierta medida la teatralidad de los oradores, sumada a la propuesta de Bentham de cobrar entradas para asistir a ellas (“Con respecto a los asientos de la tribuna pública, habría de pagarse por ellos. [...] Un precio de entrada reúne todas las condiciones, es ciertamente una disposición imperfecta, pero la única posible del valor que dan a esta satisfacción; y es también la prueba de un estado que afianza una buena especie de espectadores” (*Ídem.*: 323-325)) propicia la similitud entre la escena del parlamento y la escena teatral, suscitando una serie no menor de suspicacias y



El diagnóstico pesimista sobre el valor de las argumentaciones racionales en las discusiones llevadas a cabo en el seno del parlamento había sido sostenido por Le Bon tres décadas antes que Schmitt. En el capítulo de su *Psychologie des Foules* dedicado a las asambleas parlamentarias, sostiene que allí, como en cualquier intercambio de ideas entre los seres humanos, domina la dinámica de la sugestión y no la lógica de la razón argumentativa.

El hecho de que estas asambleas se sostengan en la idea “filosóficamente errónea, pero generalmente admitida, de que para adoptar una decisión sabia e independiente sobre un asunto determinado son más capaces muchos hombres reunidos que un pequeño número de ellos” (Le Bon, 1958: 197) introduce en ellas todas las características típicas de las masas: la simplicidad de las ideas, la irritabilidad, la sugestionabilidad, la exageración de los sentimientos, la influencia preponderante de los *meneurs*, etc. Justamente por estas cualidades que adquieren los agrupamientos humanos resulta imposible arribar a la elaboración de buenas leyes y a la toma de importantes decisiones mediante la discusión. Cada miembro arribará a la asamblea con una posición tomada que excede el marco de la puesta en escena pública del intercambio de argumentos, por lo que la cualidad de estos no influirá en absoluto en los votos que finalmente emita. Como indica Le Bon,

(s)obre todas las cuestiones de interés local o regional, cada miembro de una asamblea tiene opiniones fijas, irreductibles, que ninguna argumentación puede quebrantar. El talento de un Demóstenes no conseguiría cambiar el voto de un diputado acerca de ciertas cuestiones, como el proteccionismo o los privilegios de vendedores de bebidas, que representan exigencias de electores muy influyentes. La sugestión anterior de estos electores es bastante preponderante para anular toda otra sugestión y mantener una fijeza absoluta de opinión (Le Bon, 1958: 199)

Los miembros de las asambleas estarán siempre sometidos a sugestiones de diversa índole, por lo que serán estos medios de influencia –ejercido sobre todo por los electores y los líderes de cada partido- los que determinarán sus opiniones

---

chistes–gracias al descrédito general de que gozaba el arte de los cómicos- a las que habrá que resignarse: “Confieso que este medio [el cobrar entradas] no es noble, pero podría ennoblecerle la inversión de los productos. En cuanto a los chistes tomados en el diccionario teatral, es preciso contar con ellos y resignarse (*Ídem.*: 325).

y no lo que argumente cualquier otro miembro de la misma<sup>292</sup>. Esas opiniones prefiguradas de los miembros difícilmente podrán ser modificadas y sólo lo harán si existe algún motivo ajeno al meramente racional o argumentativo que justifique tal alteración.

En los casos en que los miembros no tengan una opinión formada acerca de lo que se está discutiendo, serán los oradores más prestigiosos de la asamblea los que se convertirán en “amos verdaderos”<sup>293</sup> en las discusiones en que toman parte muchos” (*Ídem.*: 200). Estos oradores influirán sobre sus oyentes apelando sobre todo a la fuerza de su talante, al peso de su nombre propio, en definitiva, a la prueba de persuasión basada en la *auctoritas*, ya que “(e)l éxito de un discurso parlamentario depende casi únicamente del prestigio del orador, nunca de las razones que alega” (*Ídem.*: 205).

Le Bon sostiene que, en realidad, la asamblea parlamentaria no es más que una mascarada, ya que la verdadera elaboración de una ley no es fruto de una discusión entre muchos, sino realización individual de uno solo<sup>294</sup>. No es gracias a las argumentaciones públicas en la marco del escenario parlamentario que se toman las decisiones fundamentales con respecto a las leyes, porque el contenido de la ley no surge de la confrontación de argumentos sino de la mente individual de un experto:

---

<sup>292</sup> Le Bon cita en una nota al pie el testimonio de un viejo parlamentario inglés con respecto a la influencia de los discursos parlamentarios: “En los cincuenta años que ocupó mi asiento en Westminster he escuchado millares de discursos; entre ellos ha habido pocos que hayan hecho cambiar mi opinión; ni uno solo que haya hecho cambiar mi voto” (Le Bon, 1958: 199).

<sup>293</sup> Según la perspectiva de Le Bon, la necesidad de guía que caracteriza a las masas se percibe también en las asambleas parlamentarias. Allí, “(l)a necesidad de estos [*meneurs*] es evidente, puesto que bajo el nombre de jefes de grupos se les encuentra en las asambleas de todos los países. Son los verdaderos soberanos de una asamblea. Los hombres, en multitud, no pueden prescindir de un dueño. Por lo mismo los votos de una (asamblea sólo representan las opiniones de una pequeña minoría” (Le Bon, 1958: 200/201)

<sup>294</sup> Le Bon sostiene la oposición entre la discusión pública, sometida a los avatares de la psicología de las multitudes, y el silencio del gabinete en el que el experto elabora las leyes que luego serán debatidas y votadas a la luz de la asamblea: “Afortunadamente, estos caracteres señalados a la multitud no se manifiestan constantemente en las asambleas parlamentarias. Son multitudes sólo en ciertos momentos. Los individuos que las componen consiguen guardar su individualidad en gran número de casos; [por esto] puede una asamblea elaborar leyes técnicas excelentes. Verdaderamente, estas leyes tienen por autor un hombre determinado que las elabora en el silencio del gabinete, y la ley votada es, en realidad, la obra de un individuo y no la de una asamblea. Estas leyes son, naturalmente, las mejores. Sólo se convierten en desastrosas cuando una serie de torpes reformas las hacen colectivas” (Le Bon, 1858: 209)

La obra de una multitud es, en todas partes y siempre, inferior a la de un individuo aislado. Los especialistas son los que salvan a las asambleas de las medidas demasiado desordenadas y nacidas de la inexperiencia. El especialista es entonces el guía momentáneo. La asamblea no influye en él y él influye en la asamblea (Le Bon, 1958: 209).

Weber entiende también que “no es la policéfala asamblea del Parlamento como tal la que puede ‘gobernar’ y ‘hacer’ la política” porque, en efecto, “(d)omina siempre la actividad política el principio del ‘pequeño número’, esto es, la superior capacidad de maniobra de los pequeños grupos dirigentes. Este rasgo ‘cesarístico’ es imposible de eliminar (en los Estados de masas)” (Weber, 1964: 1098). La función del parlamento no consistirá en tomar decisiones mediante la discusión argumentativa, sino, por una parte, en controlar la dirección de la burocracia dada por el jefe político y por otra parte, en formar futuros líderes políticos. El rol otorgado a la discusión, entonces, será casi nulo, porque el político de profesión no aprenderá los difíciles manejos de la burocracia por el espectáculo de la peroración, sino por el trabajo arduo y tenaz en el seno de las diferentes comisiones<sup>295</sup>. Weber opone así un ‘parlamento perorante’ que forma líderes demagógicos y diletantes, a un ‘parlamento activo’ que forma verdaderos líderes políticos responsables:

Porque no un Parlamento perorante, sino sólo un *Parlamento activo* puede constituir un terreno adecuado para que crezcan y asciendan en él, por vía de selección, cualidades no sólo demagógicas, sino cualidades auténticamente políticas de jefe (*Ídem.*:1099)

La verdadera formación de políticos que proporciona la experiencia parlamentaria no proviene del gran escenario teatral montado por el parlamento, sino del conocimiento que adquieren los políticos profesionales en colaboración

---

<sup>295</sup> Weber opone la ‘palabra insustancial u ociosa’ de las discusiones parlamentarias a la palabra prosaica que informa acerca del trabajo de las diferentes comisiones: “Los discursos insustanciales del Parlamento en Alemania suelen desprestigiar a dicha institución como el lugar donde no se hace más que ‘hablar’. En forma análoga, aunque por supuesto mucho más inteligente, tronó Carlyle hace tres generaciones en Inglaterra contra el Parlamento inglés, lo que no fue obstáculo para que éste se fuera convirtiendo cada vez más en el verdadero soporte del poderío mundial de aquel pueblo. Hoy, en cambio, quíerese o no, ya no es el valor de la propia espada el soporte físico de la acción rectora (la política tanto como la militar), sino que dicho soporte lo constituyen hoy, antes bien, ondas sonoras y gotas de tinta (palabras escritas y pronunciadas) totalmente prosaicas. De lo único que se trata es de que dichas palabras, órdenes o propaganda, notas diplomáticas o declaraciones oficiales, las formen, en el Parlamento propio el espíritu y los conocimientos, la voluntad firme y la experiencia sensata” (Weber, 1964: 1101)

con los funcionarios. Por eso, “la formación política no se adquiere en los discursos ostentativos y decorativos del pleno de un Parlamento, sino solamente en el curso de la carrera parlamentaria mediante una labor asidua y tenaz” (*Ídem.*: 1101/1102).

únicamente parlamentarios profesionales calificados que hayan pasado por la escuela de intensiva labor en los comités de un Parlamento activo pueden dar jefes responsables, y no sólo demagogos y diletantes. Y toda la estructura interna del Parlamento ha de estar cortada según el patrón de semejantes jefes y de su actuación, como a su manera lo están ya desde hace mucho lo del Parlamento inglés y sus partidos (*Ídem.*: 1103).

En este marco, los discursos que se pronuncien en el seno de la asamblea parlamentaria ya no tienen como objeto convencer a los adversarios ni influir sobre sus decisiones<sup>296</sup> sino meramente informar de manera sucesiva las diferentes declaraciones hechas por los partidos. El orden de estos discursos y el orador representante de cada fracción estarán previamente consensuados, por lo que se podrá elegir –dependiendo de la materia sobre la que se deba informar– entre oradores expresivos (‘zánganos’) o meros peritos (‘abejas laboriosas’) sin que esto repercuta de manera fundamental sobre el soporte verdadero de la dinámica parlamentaria: el trabajo tenaz de ‘detrás de escena’. Tal como lo sostiene Weber: “quien realiza el trabajo, tiene la influencia. Y ese trabajo tiene lugar entre bastidores, en las sesiones de las comisiones y las fracciones y, para los miembros realmente activos, ante todo en sus estudios privados” (*Ídem.*: 1097).

El conocimiento de ese ‘detrás de escena’ será la mejor escuela de los futuros jefes políticos ya que es allí donde efectivamente aprenden el saber necesario acerca del manejo burocrático y se ponen a prueba sus capacidades. Únicamente en la escuela política de un parlamento activo podrá acreditarse el verdadero líder político ya que en un parlamento que sólo se presente como

---

<sup>296</sup> Weber describe la ‘puesta en escena’ parlamentaria de esta manera: “Los discursos que un diputado pronuncia ya no son hoy en modo alguno confesiones ni, mucho menos, intentos de convencer a los adversarios. Son, antes bien, declaraciones oficiales del partido dirigidas al país ‘desde la ventana’. Una vez que los representantes de todos los partidos han hablado alternativamente una o dos veces, el debate se cierra en el *Reichtag*. Los discursos se someten previamente a la sesión de la fracción respectiva, o se acuerdan en ella todos los puntos esenciales. Asimismo se decide allí quién deba hablar por el partido. Los partidos tienen sus peritos especializados para cada cuestión [...] Sin duda tienen también sus zánganos, esto es, oradores de galería que sólo deben utilizarse cautelosamente con fines representativos, al lado de las abejas laboriosas” (Weber, 1964: 1097)

fachada perorante “sin poderse procurar el conocimiento de los hechos, y cuyos jefes de partido no son puestos nunca en situación de tener que demostrar de lo que son capaces, sólo tienen la palabra ya sea la demagogia ignorante o la importancia rutinaria” (*Ídem.*: 1101).

El parlamento activo como laboratorio de formación de futuros líderes políticos es lo contrario de una escuela de retórica<sup>297</sup>, es más bien el lugar en el que se dan a conocer los entretelones de la maquinaria burocrática, gracias al trabajo cooperativo entre funcionarios profesionales y políticos profesionales. Esta cooperación es la única que “garantiza el control de la administración y, con él, la educación y la formación de conductores y conducidos”. Junto a ella “(l)a *publicidad* de la administración impuesta por el control efectivo por parte del Parlamento es lo que hay que postular como condición previa de toda labor parlamentaria fructífera y de toda educación política” (*Ídem.*: 1102).

La pérdida de la fe en la discusión como escena de intercambio intelectual en la que efectivamente se conforman las decisiones políticas y se arriba a un consenso en cuanto a la mejor ley se cifra, en el caso de Schmitt, en la degradación de esta en mero debate de ideas, en el que los diferentes oradores comunican a los demás las decisiones que han sido tomadas al interior de su partido y que responden a intereses negociados por fuera del ámbito parlamentario.

En el caso de Le Bon, vimos que una asamblea multitudinaria se conducirá según el esquema del comportamiento psicológico de las masas y no según el principio de la libre discusión mediada por el intercambio de argumentos. Aquí también, como en Schmitt, se sostiene la idea de que la dinámica del parlamento

---

<sup>297</sup> Weber opone la influencia educadora de un parlamento activo, materializado en el trabajo arduo de sus diferentes comisiones, a la influencia perniciosa de los ‘pequeños espectáculos teatrales’ en los que se intercambian expresiones y acusaciones ociosas sin atender a los verdaderos asuntos que urgen a los grandes Estados democráticos de masas: “se ha repetido a menudo que en la forma como las discusiones en el seno de los comités son seguidas por la prensa y los lectores se tiene la mejor escala del grado de madurez política del pueblo. Porque dicha madurez no se manifiesta en ningún modo en los votos de desconfianza, en las acusaciones ministeriales y en otros pequeños espectáculos teatrales del inorgánico parlamentarismo francoitaliano, sino en el hecho de que la nación esté informada acerca de la manera de conducir los negocios su burocracia y pueda así controlarla constantemente e influir sobre la misma. Sólo los comités de un Parlamento poderoso son y pueden ser los lugares desde donde se ejerza dicha influencia educadora” (Weber, 1964: 1100/1101)

sería una suerte de ‘mascarada’ o de simulacro de puesta en escena de una discusión que nunca es tal, porque los que participan de ella no están dispuestos a convencer ni a dejarse convencer por el mejor argumento. Cada uno de los miembros de la asamblea responden a sugerencias anteriores al momento de la discusión, la que ejercen sus electores y la que llevan adelante los líderes de sus respectivos partidos. En el caso en el que un diputado no esté absolutamente convencido en lo tocante a determinada cuestión, caerá bajo el influjo seductor del orador demagógico que nunca falta en una asamblea y gracias a él finalmente podrá decidir su voto. La elaboración de las leyes no derivan para Schmitt de la discusión sino de la previa negociación al interior de los partidos, y el debate es sólo la presentación de los resultados de la misma y el intento de imponerlos sobre los demás. En el caso de Le Bon, la elaboración de las leyes no es una obra conjunta sino individual, es el fruto del gabinete del experto que en su soledad y no en el fragor de la asamblea –en la que se intercambian insultos, nunca razones– reflexiona calmadamente y las formula por escrito.

El papel de la discusión en el seno del parlamento no es central según el análisis realizado por Weber. El ‘parlamento perorante’ podía quizás funcionar en otro tipo de sociedades, pero en los modernos Estados democráticos se necesita un ‘parlamento activo’ ocupado en controlar la dirección de la burocracia en formar futuros líderes políticos responsables y trabajadores, y no meros oradores demagógicos y ‘zánganos’. Los discursos de las asambleas parlamentarias ya no deben cumplir funciones persuasivas, sino meramente informativas. La palabra no depende del soporte físico de quien las pronuncia, “dicho soporte lo constituyen hoy, antes bien, ondas sonoras y gotas de tinta (palabras escritas y pronunciadas) totalmente prosaicas” (Weber, 1968: 1101) que comunican los resultados de lo trabajado en las diferentes comisiones, ‘entre bambalinas’ donde efectivamente funciona lo esencial del parlamento democrático.

Sin embargo, como democracia y demagogia van juntas<sup>298</sup>, será necesario, sostiene Weber, estar atentos a los peligros demagógicos que se hacen públicos en el seno de las asambleas y que vienen de la mano de los oradores y su ‘perorata’ irresponsable y carente de trabajo. No obstante, fuera del parlamento y en la lucha política entre los candidatos, resulta muy difícil controlar el desvío desde la palabra responsable al discurso encendido y brutal ya que, como se trata de captar el voto de las masas, los medios para conseguirlos tenderán a extremarse, más que a moderarse. El candidato debe pronunciar cada vez un número mayor de discursos utilizando en ellos, para hacerlos destacables entre la audiencia, clichés pegadizos y fórmulas propagandísticas. Crece también “la mordacidad y la brutalidad de los medios de lucha” (Weber, 1968: 1105) que no es privativa de los partidos sino también de los aparatos de gobierno, que sueñan con una prensa dependiente del aparato burocrático<sup>299</sup>.

---

<sup>298</sup> Weber aclara que la democratización va de la mano de la demagogia, pero que esta no es privativa de la democracia, sino que ha sido utilizada también por los monarcas modernos: “Democratización y demagogia van juntas. Pero independientemente [...] de la clase de constitución estatal, y en la medida en que las masas ya no se tratan como objeto puramente pasivo de administración, sino que su actitud se toma de algún modo en consideración. Como que el camino de la demagogia lo han seguido también a su manera los monarcas modernos. Éstos ponen en efecto en movimiento, para su prestigio, discursos, telegramas, medios efectistas de toda índole, y no puede sostenerse que esta clase de propaganda política haya resultado menos peligrosa desde el punto de vista del Estado que la demagogia electoral más desenfrenada...” (Weber, 1968: 1108/1109)

<sup>299</sup> Con respecto al tema de la violencia en la prensa y su relación con las masas, Weber señala: “La prensa bismarkiana [...] figuraba, en cuanto a falta de escrúpulos en materia de medios y de tono, sobre todo a partir de 1878, decididamente a la cabeza. Los intentos de crear una prensa local dependiente por completo del aparato burocrático no han cesado. Por consiguiente, la existencia y la calidad de esos medios de lucha nada tiene que ver con el grado de parlamentarización. Ni tampoco con la modalidad de gradación del derecho electoral, sino que es el resultado de las elecciones de *masas* meramente como tales” (Weber, 1968: 1105).

### 1. d. Discurso vs. Discusión/conversación/diálogo

La oposición realizada por Schmitt entre debate y discusión corresponde en cierta medida a la que existe entre discursos y discusión. Recordemos que la discusión degradada en debate consiste en la sucesión de discursos que los participantes pronuncian con el fin de impresionar al público espectador y ganarlo como aliado en contra del adversario para alcanzar la victoria sobre él. En un debate no interesan los argumentos en sí, sino la impresión que estos provoquen en los espectadores que emitirán su veredicto declarando al vencedor. Esta oposición entre discurso y discusión ha sido bosquejada, a partir de Platón, sobre la base de la oposición entre la actividad del sofista, *rethor* o político y la actividad del filósofo. El discurso generalmente ofrece un espectáculo demagógico porque el orador, como el poeta<sup>300</sup>, hace uso de las artes imitativas para influir en el alma irascible de la audiencia y lograr así el dominio de sus pasiones sin preocuparse por hallar la verdad.

En el *Gorgias* Platón ofrece una clara distinción entre discurso del sofista y discusión filosófica en el propio discurrir del diálogo. El drama representado por Sócrates, Gorgias, Polo y Calicles es ejemplar por el contraste que ofrece entre el modo de proceder de la sofística y el modo en que discurre la discusión filosófica, evidenciado por el mismo Sócrates, que en los momentos culminantes sentencia con una serie de didascalias el devenir de la representación, resaltando sus contrastes<sup>301</sup>.

---

<sup>300</sup> La poesía trágica es considerada por Platón la mayor enemiga de la ciudad ideal, porque corrompe la verdadera *paidea* basada en el conocimiento de las ideas inteligibles, apuntando a la estimulación de la sensibilidad mediante el simulacro. Por ello en la *República* Platón exige la célebre exclusión de los poetas trágicos, considerándolos figuras equivalentes al político demagogo. Como bien aclara Jaeger: “Desde el punto de vista ‘moderno’, que considera a la poesía como simple literatura, este postulado es difícil de comprender y parece un mandato tiránico, una usurpación de derechos ajenos. Pero a la luz de la concepción griega de la poesía como la representación principal de toda *paideia*, el debate entre la filosofía y la poesía tiene necesariamente que agudizarse en el momento en que la filosofía cobra conciencia de sí misma como *paideia* y reivindica para sí, a su vez, la primacía de la educación” (Jaeger, 1962:765)

<sup>301</sup> En el capítulo dedicado al *Gorgias*, Jaeger resalta el hecho de que, tratándose justamente de un diálogo en el que se expone la oposición entre retórica y dialéctica, la representación (*hypókrisis*) misma toma una preponderancia especial. Jaeger incluso se refiere al diálogo como un espectáculo dramático: “Este desarrollo del tipo del retórico en tres formas fundamentales hace que el drama del diálogo del *Gorgias* se desenvuelva en tres actos, y la aparición de cada nuevo tipo agudiza la lucha y da a ésta una importancia de principio cada vez mayor. [...] Estos tres tipos juntos [Gorgias, Polo, Calicles] conducen, pues, al punto culminante del drama que nos revela a través de



En el momento en el que Sócrates, por ejemplo, debe responder a las ideas acerca del arte de la retórica desarrolladas por Gorgias, duda acerca del modo en que expresará sus críticas: “no me decido a refutarte temiendo que supongas que hablo por rivalidad contra ti y no por el deseo de esclarecer el objeto de nuestra discusión” (*Gorg.*, 457c) aludiendo de manera clara al tipo de procedimiento retórico que acentúa la rivalidad personal en lugar de ocuparse de las ideas en discusión. Continuar por la vía del diálogo significará entonces, en este punto, asegurarse que el interlocutor aceptará ser esa clase de hombre que prefiere que se le refute si no dice verdad y que refuta si su interlocutor yerra, prefiriendo lo primero a lo segundo, como un bien mayor: librarse de la ignorancia, más bien que librar al otro.

La intervención intempestiva de Polo, discípulo de Gorgias, en la discusión mantenida entre este y Sócrates, vuelve a reeditar la necesidad de demarcar el dominio del discurso retórico del dominio de la discusión o diálogo filosófico. Frente a esa intervención Sócrates le pide al joven y desapacible Polo que reprima su tendencia a pronunciar largos discursos<sup>302</sup> y se deje llevar por ese tipo de conversación en el que uno pronuncia y escucha, refuta y se deja refutar (*Ídem*: 456a).

Por otra parte, Sócrates señala que Polo está muy instruido en el arte de la retórica, que consiste en pronunciar discursos frente a la ‘mayoría ignorante’ utilizando todos los recursos necesarios para hacer creer que se sabe la verdad sin preocuparse realmente por conocerla (*Ídem*: 459e), aunque lo está poco en el modo de mantener un diálogo. Esta carencia es puesta en evidencia en sucesivas

---

un proceso gradual la verdadera esencia de la retórica” (Jaeger, 1962: 514). El *Gorgias* sería, en cierta forma, un caso del género demostrativo o de ejercitación, ya que serviría para criticar a la retórica tanto a nivel del contenido como al nivel de la forma misma del diálogo: “La derrota de Polo debe considerarse como una derrota representativa, ya que había saltado al palenque en defensa de su maestro Gorgias”[...] Por eso sale ahora al palenque Calicles, un retórico consumado, que además dispone de cierta cultura filosófica y tiene alguna experiencia práctica como político. Desde el punto de vista personal, descuella también sobre los dos representantes de la escuela retórica, el maestro y el discípulo [...] Calicles sale a escena decidido a convencer a Sócrates de la importancia de su sutil oficio. Abandonando la defensiva [...] pasa a la ofensiva. Intenta apartar o desgarrar por la fuerza la red de razones dialécticas tendida sobre ellas por Sócrates [...] Su fuerza radica en su vitalidad, no en su capacidad espiritual de diferenciación” (*Ídem*: 522/523).

<sup>302</sup> El traductor del *Gorgias* comenta en una nota al pie el modo de proceder de Polo de esta manera: “Cuando un razonamiento le deja convicto, recurre a los procedimientos de persuasión propios de la retórica, tales como los sentimientos personales, el juicio de la mayoría, la exageración de las opiniones del contrario, etc.” (Platón, 2007a: 56).

oportunidades por el mismo Sócrates quien se ve obligado a ‘salirse de la escena’ para sentenciar las faltas dialécticas cometidas por el joven.

Las faltas de Polo son numerosas y condensan las cometidas en general por los procedimientos de la retórica que se basan más en ‘golpes’ de efecto que en razones. En primer lugar, Polo comete una falta de adecuación, intentando introducir en el marco de un diálogo filosófico los procedimientos propios de la escena judicial: “intentas convencerme con procedimientos retóricos como los que creen que refutan ante los tribunales. [...] Pero esta clase de comprobación [mediante prestigiosos testigos] no tiene valor alguno para averiguar la verdad” (*Ídem.*: 471e). En segundo lugar, comete la falta de intimidar a su interlocutor tratando de someterlo a sus ideas mediante la apelación al miedo, con lo que Sócrates le espeta: “Tratas de asustarme, noble Polo, pero no me refutas, igual que cuando hace poco presentabas testigos” (*Ídem.*: 473d). Por último, Polo comete la falta de reírse de Sócrates, poniendo en funcionamiento la maquinaria del ridículo y apelando a la comicidad para desprestigiarlo. Sócrates descubre este recurso y cuestiona: “¿Qué es eso, Polo? ¿Te ríes? ¿Es éste otro nuevo procedimiento de refutación? ¿Reírse cuando el interlocutor dice algo, sin argumentar contra ello?” (*Ídem.*: 473e). En los tres casos, el discípulo de Gorgias no intentó refutar mediante argumentos, sometiéndose a la regla del diálogo filosófico, sino que intentó vencer al que considera un interlocutor a vencer por procedimientos extraños a la verdad de la filosofía y típicos del artificio retórico.

Polo procede así, como lo haría un poeta imitativo, utilizando recursos ajenos a la cuestión y extraños a la dinámica del diálogo filosófico. Se comporta por eso como un demagogo, que tratará por cualquier medio de convencer a los que lo escuchan, refutando con cualquier arma al que lo contradiga. Actuará así coyunturalmente, persiguiendo la victoria momentánea de la representación presente, dándole importancia a aquello que no lo tiene y quitándosela a lo que verdaderamente merecería atención. Platón critica esta disposición de Polo al discurso y su indisposición al diálogo justamente por el hecho de que el primero ofrece un simulacro y el segundo ofrece la verdadera *paidea* filosófica. Como señala Jaeger:

Lo que reprocha [Platón] al poeta imitativo es el ‘evocar un estado malo en el alma de cada individuo’, al congraciarse con lo que hay en él de irracional. Es una imagen tomada de la tan combatida práctica de los demagogos, los cuales se dedican a halagar a la multitud. El poeta incapacita al alma para distinguir lo importante de lo que no lo es, pues representa las mismas cosas unas veces como cosas grandes y otras veces como cosas pequeñas, según el fin que en cada caso persigue. Y esta relatividad es precisamente la que demuestra que el poeta crea ídolos y no reconoce la verdad (Jaeger, 1962: 770).

El discurso será pronunciado en general con el fin de halagar; en cambio la discusión tendrá como objetivo encontrar conjuntamente la verdad. En el primero se usarán expresiones figuradas y adornos de todo tipo para impresionar a la sensibilidad, en la segunda se tratará de pronunciar de la forma más adecuada posible los diversos argumentos a favor o en contra de las diversas tesis presentadas para arribar a la síntesis que ilumine la verdad buscada.

La diferencia entre discurso y discusión es marcada también por Cicerón, quien, basándose en la distinción que el latín realiza entre *loqui* y *dicere*<sup>303</sup> sostiene:

parece que una cosa es un discurso y otra una discusión, que discutir no es lo mismo que perorar, sin embargo una y otra cosa consisten en explicar algo; discutir y hablar es propio de los dialécticos, perorar y adornar las palabras es propio de los oradores (Cicerón, 1991: 83/84).

La actividad de los dialécticos –la discusión– es entendida así como aquella que se ocupa de buscar la verdad y la actividad de los retóricos –los discursos– como aquella que se ocupa del simulacro. Como sostiene Locke, una cosa es ocuparse de la verdad y descubrirla mediante la proposición y otra distinta es ocuparse de las apariencias, utilizando el lenguaje como fuente de halagos y adornándolo para seducir por la forma y no por el fondo.

---

<sup>303</sup> En la entrada *dico* del *Diccionario Latín-Español* (2006), se cita la siguiente frase: ‘*non idem loqui quam dicere*’ que significa “no es lo mismo conversar que hablar en público”. *Loqui* correspondería así a la palabra dialéctica y conversacional y *dicere* a la palabra persuasiva propia del orador que pronuncia un discurso ante una audiencia de espectadores. En una nota al pie a la obra de Cicerón el traductor explica: “El pasaje adquiere sentido en la distinción entre *loqui*, ‘discutir’, y *dicere*, ‘perorar’. El primero se refiere a los dialécticos que se limitan a transmitir mediante el lenguaje un pensamiento; el segundo a los oradores, que dan al pensamiento una forma elegante. Tienen en común que ambos intentan explicar (*disserere*) algo” (Cicerón, 1991: 84).

Los discursos se nutren de las apariencias y generan apariencias, por lo que deberán necesariamente recurrir a una serie de adornos que los hagan objeto de seducción y permitan cumplir con su objetivo. Así, la utilización profusa de imágenes y la puesta en práctica de diversos recursos ajenos al tema –argumentos *ad personam*, figuras de la agresión, puesta en ridículo del oponente, etc.- serán consideradas características de esta práctica. Al respecto señala Locke: “Admito que en discursos donde más buscamos el halago y el placer que no la información y la instrucción, semejantes adornos, que se toman de prestado de las imágenes, no pueden pasar por faltas verdaderas” (Locke, 1956: 503).

Pero en las prácticas que no tengan el propósito de halagar sino que tengan el objetivo de informar e instruir, estos recursos serán considerados una falta muy grave y deberán ser cuidadosamente excluidos. En el trato con la verdad y con el conocimiento, el discurso basado en el simulacro no será más que una falsa *paideia* por lo que:

si pretendemos hablar de las cosas como son, es preciso admitir que todo el arte retórico, exceptuando el orden y la claridad, todas las aplicaciones artificiosas y figuradas de las palabras que ha inventado la elocuencia, no sirven sino para insinuar ideas equivocadas, mover las pasiones y para seducir así al juicio, de manera que en verdad no es sino superchería (Locke, 1956: 503)

En el siglo XIX, los escritos de Constant (1970), de Bentham (1838; 1986) y de Mill (1965) se preocuparon especialmente por resaltar la función civilizatoria de las discusiones públicas, por un lado, y del desvío demagógico en que podían derivar esas discusiones, por otro. Según estos autores, la función formativa que tenían los intercambios públicos de ideas no repercutía quizás directamente sobre los implicados en ellos, que debían no obstante cuidarse de desempeñar un rol respetable, pero sí se influía en el público que, calmado, seguía la lucha desde su lugar de espectador. Como indica Mill:

Admito que la tendencia al sectarismo de todas las opiniones, no se cura por medio de la discusión más libre, sino que a menudo se aumenta y exagera. La verdad que debió aceptarse, pero que no lo fue, se rechaza con más violencia cuando la proclaman aquellos que se consideran como enemigos. Sin embargo, no son los partidarios apasionados sino los

espectadores más calmados y desinteresados, los que reciben los efectos benéficos de esta lucha de opiniones (Mill, 1965: 96)

La discusión pública y libre, por lo tanto, no desempeña su función únicamente en el círculo esotérico de sus protagonistas, sino que, al exponerse a la vista de todos, se representa como un espectáculo que tiene objetivos precisos: educar en el procedimiento de intercambio de ideas. Se trata así de un tipo de espectáculo de adiestramiento o de ejercitación para los espectadores: viendo a los protagonistas de las discusiones intercambiar argumentos de manera respetuosa y ordenada, preocupados por hallar conjuntamente la verdad de lo que atañe el interés de todos, se formarán a sí mismos en este arte y juzgarán con mejor tino sus desviaciones. Tal como sugiere Bentham,

(e)sta lucha pública entre todos los intereses tendrá una tendencia a formar atletas más hábiles y más diestros. Los abusos, es cierto, serán defendidos con arte, las instituciones viciosas serán presentadas bajo engañosos aspectos; pero el resultado es que habrá más cabezas que piensen, más vigor intelectual; el tribunal de la opinión se compone a la larga de jueces más ilustrados; y en este combate entre el error y la verdad la victoria debe serle adjudicada por fin a los que emplean armas de mejor temple. El progreso puede ser lento, pero las ventajas, una vez obtenidas, son duraderas, porque la naturaleza de la constitución las pone al abrigo del capricho (Bentham, 1986: 222).

La lucha contra el error y el capricho depende así del conocimiento de todas las posibilidades argumentativas y estratégicas, por lo que naturalmente de la confrontación entre buenas discusiones y malos debates se destilará la correcta elección de los jueces ilustrados de la opinión. Estos detectarán a los oradores demagógicos gracias al reconocimiento de los sofismas por ellos utilizados, y por eso oficiarán de eficaz policía contra la degradación de la discusión pública. “Mientras que un orador, satisfecho de sí mismo, creará ilusionar y equivocar mediante algún argumento de esta naturaleza, veinte voces se elevarán de concierto, no para refutarlo en forma aburrida, sino para enviarlo a la escuela o al teatro” (*Ídem.*: 230).

Cuando el pueblo haya incorporado el hábito de la razón y la discusión, le será mucho más fácil protegerse contra el engaño del demagogo, ya que estimará mucho más el correcto razonamiento que el ilusionismo del orador encendido

(Bentham, 1838: 39). La formación recibida por el espectáculo de las discusiones públicas redundará en una extensión de la práctica argumentativa y en una restricción de la práctica demagógica en todos los niveles de la sociedad, desde el más formalizado al más informal. El orden de la discusión pública será el modelo o la pauta civilizatoria del pueblo que, por imitación, aprenderá a dominar sus pasiones y a resistir al engaño replicando las formas aprendidas en el escenario de las asambleas:

Acostumbradas las pasiones a una lucha pública, habrán aprendido a respetarse recíprocamente y perdido aquella sensibilidad mórbida, que en los pueblos sin sensibilidad ni experiencia, las hace juguete de todos los sobresaltos y sospechas. (...)El orden mismo que reina en las discusiones de una asamblea política forma, por imitación, el espíritu nacional. Se reproduce semejante orden en las reuniones, corrillos, e inferiores juntas, en que gusta el pueblo de volver a hallar la regularidad de que él ha formado el concepto de su modelo mayor (*Ídem.*: 39/40)

La importancia pedagógica dada a las discusiones públicas justifica así las múltiples prevenciones, prescripciones y normativas que estos autores realizaron en numerosas ocasiones para corregir posibles desvíos en las prácticas efectivas y controlar la natural inclinación de los hombres a deslizar el foco desde los argumentos a las personas que los sostienen, tratando a su vez de ganarse el aplauso del público por el espectáculo ofrecido más que por las razones expuestas<sup>304</sup>. Una prevención importante para asegurar el buen espectáculo de la libre discusión, consiste en la exclusión de las asambleas de los discursos escritos. Tanto Constant como Bentham piensan que la escritura previa degrada la discusión transformándola en debate, es decir, convirtiéndola en una serie sucesiva de discursos que no dialogan entre sí sino que meramente se presentan con el fin de causar una impresión determinada de antemano. Además el discurso

---

<sup>304</sup> Bentham alude a la para nada desdeñable función de *diversión* que cumplen las discusiones públicas: “Quizás se creará que me aparto de la gravedad de la presente materia, si pongo en cuenta, entre los beneficios de la publicidad, la *diversión que resulte de ella*, digo la diversión en sí misma, separada de la instrucción aunque en el hecho no es posible separarla. Pero el que mirara como frívola esta consideración discurriría malísimamente. Lo que se llama útil, es lo que promete un bien. La diversión es un bien muy real; y esta especie de gusto, en particular, me parece suficiente por sí sola para hacer que la felicidad de la nación que goza de ella, sea superior a la de las que no lo conocen” (Bentham, 1838: 45/46). Sin embargo se desliza detrás de esta noción una distinción entre ‘buena diversión’ emanada de la lucha responsable y seria entre argumentos contrarios y la ‘mala diversión’ derivada del espectáculo sangriento de dos luchadores que no usan argumentos sino sofismas.

escrito quita vigor a la discusión, que se concibe idealmente como un choque espontáneo de argumentos a partir del cual se iluminará la verdad<sup>305</sup>.

La espontaneidad de la discusión -opuesta a la premeditación de la escritura- pone en evidencia sobre todo la capacidad de los participantes de la discusión, que deberán demostrar en ella su conocimiento del tema y su capacidad de improvisación:

Solo cuando los oradores se ven obligados a improvisar se entabla una verdadera discusión. Cada uno, impresionado por los razonamientos que acaba de escuchar, se ve naturalmente impulsado a examinarlos. Dichos razonamientos impresionan su espíritu, aun sin darse él cuenta. No puede borrarlos de su memoria; las nuevas ideas se amalgaman con las que él aporta, las modifican y le sugieren respuestas que presentan las cuestiones desde sus diversos puntos de vista (Constant, 1970: 68).

Por el contrario, cuando se comprometen los discursos escritos, la discusión se degrada y pasa a ser un mero desfile de ideas premeditadas que no verán modificadas ni su forma ni su contenido por la confrontación con las otras<sup>306</sup>. Cuando el orador sólo lee lo que ha escrito a solas, en su gabinete, no escuchará a sus interlocutores ni se prestará al juego de los diferentes argumentos porque simplemente habrá cumplido su cometido: producir el efecto premeditado mediante una cuidadosa selección de recursos estratégicos. Así, los diferentes participantes de la discusión se confrontarán sin entenderse y sin prestarse a la lucha de los argumentos por lo que “parecen dos ejércitos que desfilan en

---

<sup>305</sup> Aristóteles sostiene que la prosa escrita conviene a la expresión de cuestiones que requieren suma rigurosidad, en cambio la expresión oral conviene a las situaciones en las que resulta central el aspecto representativo o ‘teatral’: “Conviene no olvidar que a cada género se ajusta una expresión diferente. No es lo mismo, en efecto, la expresión de la prosa escrita que la de los debates, ni la oratoria política que la judicial. La expresión escrita es mucho más rigurosa, mientras que la propia de los debates se acerca más a la representación teatral (y de tal expresión hay dos especies: la que expresa los caracteres [*léxis ethiké*] y la que expresa las pasiones [*léxis pathetiké*])” (*Ret.*, 1413b)

<sup>306</sup> Bentham opone la cualidad oratoria puesta en práctica en una discusión a la holgazanería provocada por los discursos escritos: “El señorear uno su materia, haberla examinado bajo todos los aspectos y previsto las objeciones, y estar habilitado para hacer cara a todo, son otras tantas condiciones necesarias al orador [...] se escribe para facilitar la meditación, aliviar la memoria, y ahorrarse la molestia de retener una serie de ideas. También escribimos para confiar al papel lo que, en algún modo, queremos mudar de nuestro pensamiento; por lo menos ignoramos lo que hemos *escrito*, pero lo que queremos *decir*, es preciso *saberlo*. [...] [El método de los discursos escritos] no formará él nunca hombres de vehemencia en una asamblea política; es favorable a la inacción del pensamiento; y nos sumerge en el embotamiento e indolencia, al modo de la costumbre de hacernos llevar por otros” (Bentham, 1838: 224/225)

sentido opuesto, uno al lado del otro, percibiéndose apenas, evitando hasta mirarse por miedo a salirse de la ruta irrevocablemente trazada” (*Ídem.*).

Además, esta situación redundará en una absoluta pérdida de interés en la puesta en escena de la discusión. Si todo ha sido pensado y resuelto de antemano en la soledad del gabinete ¿qué función cumpliría la representación pública de la discusión sino la de ser una mera mascarada? En efecto, como sostiene Aristóteles,

‘los discursos’ escritos aparecen cohibidos en los debates, y los de los oradores que hablan bien, vulgares cuando los tenemos entre las manos. La causa de esto es que, en los debates, son ajustadas las maneras propias de la representación teatral, por lo que, si los discursos prescinden de la representación, como no cumplen con su tarea específica, resultan lánguidos. Así, por ejemplo, la ausencia de conjunciones y el repetir muchas veces lo mismo son cosas que se rechazan con toda rectitud en el estilo de la prosa escrita, pero no en el de los debates, y de hecho los oradores las emplean, puesto que vienen bien para la representación (*Ret.*, 1413b)

La importancia de la representación de las discusiones radica en el vigor que estas trasuntan y en el interés que suscitan en los espectadores, divertidos en presencia de un despliegue de destrezas y no en la mera presentación ritual de armas forjadas de antemano<sup>307</sup>. El espectáculo de una discusión no aliena al espectador en el artificio sino que, por el contrario, lo vuelve conciente de la estructura del mismo, porque puede observar tanto el resultado de la representación como las diferentes situaciones en las que los protagonistas se encuentran en aprietos respecto del adversario y deben resolver *in situ* problemas

---

<sup>307</sup> Quintiliano resalta la fuerza de la representación retórica y su importancia, ya que se trata de la puesta a prueba en público de la capacidad de concitar la atención y ganarse el favor del mismo, en contraste con la prosa escrita que pertenece más bien al trabajo solitario del experto en su gabinete: “la pronunciación tiene en los oradores una gran fuerza y poder. Porque no es de tanta importancia aquellos que compusimos allá a solas, como el modo con que ha de producirse; pues cada uno se mueve según lo que oye. [...] Preciso es que todos los afectos se entibien si no se procuran acalorar con la voz, con el semblante y con el ademán de casi todo el cuerpo. [...] Aún los representantes [actores] nos pueden servir de ejemplo en esta parte; los cuales dan tanta gracia a los mejores poetas, que aquellas mismas expresiones oídas de su boca nos agradan infinitamente más que cuando las leemos, y concilian la atención aún a la gente más despreciable; de manera que obras que jamás tienen lugar en las bibliotecas le tienen frecuentemente en los teatros. Pues si en unas cosas que sabemos son fingidas y que tanto duran cuando suenan tiene gran poder la pronunciación que excita la ira, saca lágrimas y pone en cuidado, cuánto mayor poder es preciso que tenga en aquellas cosas que tenemos por verdaderas?” (Quintiliano, 1887II: 251)



concretos. Así, la atención de los espectadores no será convocada con meros fuegos de artificio, representados por los diversos *insignia* del discurso, sino que será sostenida por el enlace de los diferentes argumentos puestos en juego en el intercambio público de ideas. Tal como lo señala Bentham,

el mayor beneficio de un senado nacional y discusión pública está precisamente en aquella actividad de los ánimos, vigor de ideas, y copiosidad de medios que resultan de una grande asamblea de hombres ilustrados que se animan, inspiran y refutan sin contemplarse, y que sintiéndose apurados por todas las fuerzas de un adversario, manifiestan por sí mismos en su defensa unas fuerzas que les eran desconocidas. La atención es como el vidrio, que reconcentrando los rayos en un solo foco, hace saltar el fuego y la luz de él. Pero no puede sostenerse la atención más que con el enlace de los discursos, y aquella especie de interés dramático que resulta de ello (Bentham, 1838: 222/223).

La exclusión de los discursos escritos obligará a los participantes de una discusión a estar dispuestos a correr el riesgo de la improvisación que suscitará el interés dramático aludido por Bentham. Esto representará el mejor medio de selección de los verdaderos discutidores en detrimento de los oradores demagogos ya que estos, interesados en producir efecto con sus discursos, no se preocuparán en formarse sobre la materia a discutir y quedarán en ridículo frente a las exigencias de la práctica argumentativa y al talento del hombre formado en ella. Gracias a ello se podrá formar al público espectador logrando que este se comporte a la altura del espectáculo pedagógico que está presenciando:

Desterrados los discursos escritos, crearemos en nuestras asambleas lo que siempre les ha faltado: esa mayoría silenciosa que, disciplinada, digámoslo así, por la superioridad de los hombres de talento, se reduce a escucharlos, al no poder hablar en su lugar, esa mayoría se ilustra porque está condenada a la modestia y a la que el silencio hace razonable (Constant, 1970: 70).

Un público silencioso, atento, pasivo y paciente será el resultado del espectáculo modelo que representan las discusiones espontáneas y que, por otra parte, representará el mejor remedio para los oradores con intenciones demagógicas. El público ilustrado en el verdadero y espontáneo intercambio de ideas no se dejará engañar fácilmente por los simuladores de talento.

### **1. e. La cuestión paradigmática y el momento polémico: retórica, ciencia y discusión**

Como vimos en los apartados anteriores, la fe en la discusión desinteresada que dominó la mente de los intelectuales decimonónicos se vio fuertemente cuestionada por sus continuas degradaciones, perceptibles no sólo a nivel de las conversaciones más o menos informales practicadas en los diversos salones y clubes que reunían círculos de hombres de letras, sino también en el ámbito de la prensa mediado por la escritura y en medio formalizado de las asambleas parlamentarias. El ideal de discusión se vio confrontado contantemente al ‘real’ de su práctica que la convertía muchas veces en un debate erístico o en una sucesión de discursos, tendientes más a influir sobre el ánimo del público de espectadores/lectores que a expedirse sobre los argumentos del interlocutor para iluminar de manera conjunta la verdad buscada. En este sentido, la constatación del fracaso de la discusión redundó en lo que llamó Schmitt una pérdida de la fe en la discusión desinteresada, característica de las sociedades democráticas de masas. Esta pérdida de la fe en la discusión se caracterizó a su vez por una puesta en cuestión de la universalidad de la verdad y por un avance del cuestionamiento retórico -es decir, por una constatación concreta de la confrontación polémica entre pretensión de universalidad de los principios e inmanencia de la contingencia de las prácticas- sobre el ámbito del intercambio generalizado de ideas.

En este sentido, la polémica entre Sarmiento y Alberdi es un ejemplo de la pérdida de la fe en la discusión desinteresada, ya que, como vimos, tanto en el motivo desencadenante -el cuestionamiento de Sarmiento a la figura de autoridad de Urquiza- como en el despliegue de las “Cartas” y de las “Ciento y Una”, existe un desencuentro esencial en la definición de las pautas y criterios básicos sobre los que la discusión debería discurrir, redundando esto en un cuestionamiento constante y una reflexión explícita sobre las propias condiciones de enunciación de los contendientes y las de su interlocutor.

El último pasaje de la polémica, el texto de Alberdi “Complicidad de la prensa en las guerras civiles de la República Argentina” es justamente una

reflexión metacomunicativa acerca del fracaso de la discusión pretendidamente inaugurada con las “Cartas”. Denuncia el desencuentro fundamental que provocó la disonancia entre los supuestos de Alberdi y los de Sarmiento, poniendo en evidencia lo que las “Ciento y Una” ya habían adelantado: el marco de referencia en el que necesariamente debe encuadrarse una discusión para que el intercambio de ideas no se convierta en una lucha que no pretende constituir un adversario para llevar adelante un diálogo sino eliminar al interlocutor de la escena política mediante el uso estratégico del lenguaje, no estaba incuestionablemente fundado. Por esa razón, y porque la figura de autoridad que debería comandar la marcha de la construcción de ese marco referencial se ve, de una parte, fuertemente impugnada por un amplio sector de la Argentina que es representado en esta polémica por Sarmiento, y de otra fuertemente avalada por el amplio sector representado por Alberdi, ambos participan de lo llamaremos un *momento polémico*.

La noción de *momento polémico* nos es sugerida por las reflexiones de Kuhn (2006) respecto del desarrollo de las ideas en el seno de las comunidades científicas, a partir de su polémica con la versión positivista de la historia de la ciencia fundamentalmente sostenida por la perspectiva de Popper. Por eso nos vemos obligados a realizar a continuación un breve rodeo por las reflexiones que sobre la cuestión de la relación entre discusión y verdad se suscitaron a mediados del siglo XX en el ámbito de la epistemología de las ciencias naturales.

La perspectiva según la cual no es de la discusión desinteresada en el ámbito de la opinión pública que brota ‘la verdad’ en términos generales -tanto la verdad de la ciencia como la verdad de las sociedades humanas-, sino que es preciso contar con un marco previamente definido para que una *determinada* verdad (local, ‘organizacional’ o ‘partidaria’) adquiriera sentido, tuvo su episodio polémico *princeps* el siglo XX, en el ámbito de la reflexión epistemológica anglosajona. Este episodio resulta un interesante analizador del modo en que se concibe el quehacer intelectual de los científicos, su relación con la verdad y la función cumplida por la discusión y el talante en el marco de las comunidades científicas. Los argumentos con los que Kuhn discute en *La estructura de las Revoluciones científicas* los presupuestos normativos de Popper acerca del

quehacer intelectual de los científicos, confrontándolos con la práctica concreta y singular en el seno de las comunidades científicas, aportan importantes orientaciones a nuestro análisis, ya que exponen de manera clara las conflictivas relaciones entre las técnicas de persuasión retórica, la práctica de la discusión y el desarrollo, conservación y transmisión de las producciones intelectuales.

La síntesis popperiana<sup>308</sup> de los ‘dos problemas fundamentales de la epistemología’ -el problema de la demarcación entre ciencia y pseudociencia, y el problema del método conveniente a la ciencia- había adquirido luego de la Segunda Guerra una gran difusión y las ciencias naturales la adoptaron como explicación de su progreso y normativa de su quehacer. Según la perspectiva de Popper la ciencia evoluciona a partir de los mitos<sup>309</sup> y progresa en la medida en que es acompañada por el cultivo de la actitud crítica frente a las teorías y a la realidad. Resulta errónea para el epistemólogo austríaco la versión corriente – derivada de la combinación entre el positivismo clásico de Comte y un empirismo rudimentario- que sostiene que las teorías científicas se fundan en la observación. Siempre existe una idea o teoría previa a la que referirse, pero será necesario acompañar esta referencia con la reflexión crítica para ingresar al ‘pensamiento científico’ situación que, según el epistemólogo inglés, tiene su origen en el pensamiento griego<sup>310</sup>. Platea Popper:

---

<sup>308</sup> Véase: Popper, K. “La ciencia: conjeturas y refutaciones” (1967: 43-73). Allí el epistemólogo presenta la génesis de su criterio de demarcación basado en la refutabilidad de las teorías. Véase también *Los dos problemas fundamentales de la Epistemología* (Popper: 1998) y Cap. 23 “La sociología del conocimiento” en *La sociedad abierta y sus enemigos* (Popper, 1981: 397-407) La relación entre el criterio de demarcación popperiano y las ciencias sociales es abordada por Klimovsky en “Alcances y limitaciones del método hipotético deductivo: las ciencias sociales y el psicoanálisis” (2005: 299-318) y “Ciencia y anticiencia en psicología” (Klimovsky, 1985). Para un análisis crítico de la tradición epistemológica anglosajona véase “Las respuestas de Karl Popper” en Lecourt, 1984.

<sup>309</sup> Popper advierte en “Conjeturas y refutaciones”: “comprendí que tales mitos son susceptibles de desarrollo y pueden llegar a ser testables; que, en un sentido histórico, todas –o casi todas- las teorías científicas se originan en mitos, y que un mito puede contener importantes anticipaciones de teorías científicas” (Popper, 1967:63)

<sup>310</sup> La intrínseca relación entre actitud reflexiva y ciencia, es decir, el maridaje entre epistemología y saber científico se ha señalado de manera explícita en el Prefacio de Kant a la Segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, de 1787. Allí la Metafísica es presentada como la ciencia de los fundamentos de la Razón, propedéutica de la ciencia y reflexión crítica acerca de sus supuestos y procedimientos (Kant, 1967: 135-146). La síntesis kantiana es concebida por Heidegger (1964) como el punto de llegada de la revolución científica iniciada por Galileo y Newton y traducida al lenguaje de la filosofía por Descartes. Tanto en esta versión de la historia de la ciencia como en la sostenida por Koyré, se cuestiona el continuismo mediante el cual la tradición positivista –incluido Popper- pensaron al pensamiento científico, filiándolo directamente con el espíritu griego. El problema, sostienen los historiadores discontinuistas, es que el mundo griego carecía de una idea

La ciencia, pues, debe comenzar con mitos y con la crítica de mitos; no con la recolección de observaciones ni con la invención de experimentos, sino con la discusión crítica de mitos y de técnicas y prácticas mágicas. La tradición científica se distingue de la precientífica porque tiene dos capas. Como la última, lega sus teorías; pero también lega una actitud crítica hacia ellas. Las teorías no se transmiten como dogmas, sino más bien con el estímulo a discutir y mejorarlas. Esta tradición es helénica (Popper, 1967:77)

De la serie de enunciados que conforman la ciencia, no interesa enteramente su *contenido* sino la *forma* en que sean conservados o modificados: si la tendencia imperante prefiere desoír las críticas o los contraejemplos y opta por conservar los enunciados puestos en duda, su índice de científicidad descenderá de manera drástica, ya que a fuerza de mantener lo obtenido sacrificará la cualidad esencial de toda teoría: que esté dispuesta a correr riesgos. Si, en cambio, se está atento a las objeciones y a aquello que pueda refutar una teoría, se reforzará su carácter científico, aunque –justamente por él– se tenga que desechar y proponer otra, alternativa.

Es indudable que esta *actitud dogmática* que nos hace aferrarnos a nuestras primeras impresiones indica una creencia vigorosa; mientras que una *actitud crítica*, dispuesta a modificar sus afirmaciones, que admite dudas y exige tests, indica una creencia débil. [...] Pero el pensamiento dogmático, el deseo incontrolado de imponer regularidades y el manifiesto placer por los ritos y la repetición como tales son característicos de los primitivos y los niños; y la experiencia y madurez crecientes a veces crean una actitud de cautela y crítica, en lugar del dogmatismo (*Ídem*.:75)

La actitud dogmática coincide así con la creencia fuerte en la verdad de ciertas explicaciones que son por ello sustraídas del circuito de la libre discusión. Esta fe de matriz religiosa en una serie de conocimientos legados por la tradición y

---

de sujeto semejante a la que sustenta la ciencia moderna. El sujeto en sentido moderno es aquél que ha sido puesto en el lugar del fundamento de la ciencia gracias a su capacidad para conocer y reflexionar acerca del acto del conocimiento. Esta caracterización del sujeto moderno se percibe claramente en la definición de ‘identidad personal’ que articula Locke: “un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse a sí mismo como el mismo, como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece, le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe. Cuando vemos, oímos, olemos, gustamos, sentimos, meditamos o deseamos algo, es que sabemos que hacemos cualquiera de esas cosas” (Locke, 1956: 318)

sostenidos gracias a la costumbre se opone completamente a la práctica de la ciencia, entendida como un cuerpo de teorías sometido al régimen de la validación intersubjetiva que otorga la discusión racional mediante intercambio de argumentos:

La actitud crítica, la tradición de la libre discusión de las teorías con el propósito de descubrir sus puntos débiles para poder mejorarlas, es la actitud razonable, racional. Hace un uso intenso tanto de la argumentación verbal como de la observación, pero de la observación en interés de la argumentación (Popper, 1967.: 77)

De esta manera Popper, en el ámbito específico y delimitado de la ciencia institucionalizada del siglo XX, reedita los postulados que John Stuart Mill sostenía con respecto a la libre discusión en la esfera de los asuntos humanos. La conducta del hombre científico de Popper corresponde así a la conducta del hombre racional de Mill que:

Es capaz de rectificar sus errores mediante la discusión y la experiencia, aunque no sólo por la experiencia. Se necesita la discusión para poder interpretar la experiencia. Las opiniones prácticas equivocadas, ceden gradualmente ante los hechos y los argumentos, pero para que éstos causen efecto en la mente, es indispensable que la misma los conozca (Mill, 1965: 58)

La noción de verdad o certeza derivada de semejante principio de la libre discusión que ambos pensadores manejan, se corresponderá entonces con el tipo de actitud crítica que propugnan. Como sostiene Mill: “Nada hay que sea absolutamente cierto, pero hay seguridades suficientes para los fines de la vida humana. Podemos y debemos suponer que nuestras opiniones son ciertas, para que sirvan de guía a nuestra propia conducta” (Ibíd.:57). La suposición –hipótesis– mantiene la dinámica del conocimiento según la perspectiva de Popper. El conocimiento que se dice científico sabe de sus propias limitaciones y debe saber de su propia caducidad, por lo que la búsqueda de la verdad será una meta o un ideal pero no un lugar efectivamente alcanzable. Cuando se acabe la duda, cuando no se vuelvan a formular preguntas ni problemas, habrá dogmas, pero no ciencia. Lo mismo sostiene Mill en lo relativo a la opinión:

Hay una gran diferencia entre creer que una opinión es cierta porque no ha podido refutarse cada vez que se ha puesto a prueba, y suponer que es cierta para no permitir su refutación. La libertad absoluta para contradecir y rechazar nuestras opiniones es la condición esencial que nos justifica para suponer que son ciertas, a fin de aplicarlas, y ningún ser investido de facultades humanas puede abrigar la menor seguridad racional de tener razón (Mill, 1965: 58)

El primer tipo de creencia distinguido por Mill es la ‘creencia débil’ que según Popper debería animar al científico, partidario de su hipótesis hasta que – gracias a los procedimientos de contrastación intersubjetiva y de intentos de refutación mediante enunciados observacionales- sea finalmente refutada y reemplazada por otra mejor. El segundo tipo es la ‘creencia fuerte’ que anima al dogmático, incapaz de aceptar la puesta en publicidad de sus ideas por temor a su impugnación. En el primer caso, el procedimiento científico y la verdad intersubjetivamente conquistada se ponen por encima del talante o autoridad que le da forma de proposición lingüística, en el segundo caso, la vanidad y el instinto de conservación del producto intelectual creado se ponen por encima del procedimiento y de la verdad. Tanto el distingo de Mill como el de Popper están basados en el principio normativo de la libertad de discusión en el marco de la cual rige ‘la coacción sin coacciones del mejor argumento’ (Habermas, 1999b) y animada por la fe en la discusión desinteresada característica del parlamentarismo de tipo liberal decimonónico (Schmitt, 2008) pero, según la crítica versión de Kuhn del quehacer de los científicos, coincide muy poco con la realidad efectiva de las discusiones intelectuales practicadas entre los científicos.

La crítica de Kuhn a la perspectiva poppereana se puede considerar un episodio más -en el marco circunscrito de la filosofía de la ciencia- de la pérdida de la fe en la discusión desinteresada anunciada por Schmitt en su análisis sobre el parlamentarismo en tiempos de democracia de masas. Kuhn va a cuestionar precisamente el papel jugado por la discusión en la génesis y desarrollo de las hipótesis e ideas en el marco de la ciencia, comprobando que es muy limitado o nulo.

Una discusión *plenamente libre*, no sometida a intereses particulares de conservación de las hipótesis formuladas o de las ideas establecidas, será para Kuhn un bello sueño -una ficción eficaz- pero no una realidad. A pesar del

estilizado ideal sostenido por Mill y por Popper, en el que los seres discutidores *cederían* sus ideas ante el mejor argumento, aceptando respetuosamente su contenido de verdad sin importar la *fuentes* –la *auctoritas*– que lo enuncie, con olvido de sí mismos y de su orgullo como autores de teorías en competencia; la realidad concreta de los intercambios intelectuales es enteramente distinta. La ciencia normal –plantea Kuhn– se sostiene en una teoría establecida, y es a partir de ella que los especialistas mantienen sus discusiones y solucionan los problemas (Kuhn, 1975:85). En el marco de esa ciencia normal o paradigma –conjunto de teorías, procedimientos metodológicos y nociones filosóficas fundamentales convenidas por una comunidad científica (Kuhn, 2006)– la ciencia progresa, es decir, encuentra cada vez mejores soluciones de adecuación entre las premisas que sostiene (sus reglas del juego) y los problemas que se le presentan y debe resolver.

Resulta inconcebible, entonces, que exista progreso en un ámbito en el que las premisas básicas del paradigma se encuentren constantemente sospechadas y puedan ser una y otra vez puestas en discusión. Este tipo de discusión radical es propia de determinados y extraordinarios (revolucionarios) momentos de la historia de la ciencia, aquellos en los que la teoría establecida demuestra su agotamiento en la solución de problemas y la comunidad científica, fragmentada, lucha por imponer diversas alternativas. Mientras exista un paradigma firmemente establecido y una comunidad científica que gracias a él se reconozca como tal y practique la ciencia normal como resolución de rompecabezas (gracias a reglas del juego claras y aceptadas por todos) la discusión crítica quedará excluida. El científico, por esa razón, no actúa como un filósofo animado por la sed crítica de la transformación y relevo de teorías, sino más bien como un partidario animado por el poder de conservación del paradigma que responde a sus preguntas. Al respecto señala Kuhn:

En cierto sentido, por poner cabeza abajo la opinión de Sir Karl, es precisamente el abandono del discurso crítico lo que marca la transición a la ciencia. Una vez que determinado campo ha hecho esa transición, sólo se vuelve al discurso crítico en los momentos de crisis en los que las bases de ese campo están de nuevo en peligro. Los científicos solamente se comportan como filósofos cuando deben decidir entre teorías en conflicto (Kuhn, 1975: 87)



A partir de esta perspectiva de la actividad científica sometida a períodos normales –o de ‘creencia fuerte’<sup>311</sup>- y períodos revolucionarios –o de ‘creencia débil’- se distinguen dos momentos cualitativamente distintos de procedimiento intelectual. En épocas normales el científico se comporta como un sectario o partidario de las ideas que su comunidad ha abrazado, tomando las hipótesis consensuadas por sus ‘padres fundadores’ como el contenido mismo de la verdad (Kuhn, 2006: 166). Fácilmente tenderán a abusar de las teorías, tal como Locke señalaba que hacían aquellos hombres convencidos enérgicamente por una secta, que consideran que todos los términos sostenidos por ésta se adecuan perfectamente a la naturaleza de las cosas. De esa manera tenderán a abusar de las palabras propias de su secta considerándolas signo natural de las cosas:

Apenas hay una secta filosófica que no tenga una serie especial de términos que las otras no entienden. Sin embargo esa jerigonza, que por la flaqueza del entendimiento humano sirve tan bien para paliar la ignorancia de los hombres y para tapar sus errores, acaba por parecer, en razón del uso habitual que hacen de ella los sectarios, como la parte más importante del lenguaje (Locke, 1956: 492)

La verdad *homogénea*, resultado de ajustes y adecuaciones en el marco de un paradigma o ámbito determinado es tanto para Locke como para Mill y Popper equivalente a ‘dogma’<sup>312</sup> y contradice los principios de las discusiones libres en las que, si una verdad se puede considerar tal, es porque se ha atrevido a relacionarse con lo que no es de su misma calaña, esto es, con el error: “(l)a verdad se beneficia mucho más con los errores de una sola persona que [...] piense por sí misma, que con las opiniones verdaderas de todos los que sólo las

---

<sup>311</sup> La idea de que la ciencia moderna se funda en un acto de fe está claramente sostenida por Lacan en el seminario dedicado a las psicosis. Allí, se trabaja la relación inextricable entre verdad y engaño como una cuestión, en última instancia, sostenida en la creencia de que existe algo que no puede engañar. Para que haya una palabra que puede engañar, tiene que haber algo que no engañe: “La noción de que lo real, por delicado de penetrar que sea, no puede jugarnos sucio, que no nos engañará adrede, es, aunque nadie repare realmente en ello, esencial a la constitución del mundo de la ciencia. Dicho esto, admito que la referencia al Dios engañoso, único principio admitido, está fundada en los resultados obtenidos de la ciencia. Nunca, en efecto, hemos comprobado nada que nos demuestre en el fondo de la naturaleza a un demonio engañoso. Pero de todos modos es un acto de fe que fue necesario en los primeros pasos de la ciencia y de la constitución de la ciencia experimental” (Lacan, 1984: 96/97)

<sup>312</sup> Kuhn sostendrá, en contra de la tradición ilustrada en la que la ciencia cree abreviar, que la actividad científica es básicamente dogmática y conservadora; y los científicos, fervorosos creyentes de sus paradigmas (Kuhn, 2006)

apoyan porque no quieren tomarse el trabajo de pensar” (Mill, 1965: 75). El pensamiento dogmático, hijo de la costumbre y de los marcos heredados, remite al *espíritu gregario*, en el que lo aceptado por la mayoría se convierte en criterio de verdad y la ausencia de discusión marca el ritmo de su conservación. Los procesos de imitación y reproducción han sustituido a la creación y al ‘trabajo del pensamiento’.

[El 99% de los hombres que se llaman instruidos] nunca se han colocado en la situación mental de los que piensan de modo distinto que ellos, ni han considerado lo que esas personas tengan para decir. En consecuencia, en el verdadero sentido de la palabra, no conocen la doctrina que ellos mismos profesan. [...] Esas personas desconocen toda la parte de la verdad que influye en la balanza y que decide el juicio de una mente bien informada. (Mill, 1967: 79)

Sin embargo, sostiene Kuhn, es dogmáticamente como se procede al interior de una comunidad científica y en el marco paradigmático de la ciencia normal. Por el lado de Popper, entonces, se considera que la discusión es una fuente de conocimiento y un lugar de validación intersubjetiva de la verdad, por lo que se trata del procedimiento fundamental del pensamiento crítico, científico o filosófico<sup>313</sup>. El ‘estado de discusión permanente y de contraste con la realidad’ sería, idealmente, el ámbito en el cual se suspenden todas las peculiaridades, intereses y vanidades de los científicos, en virtud de un desinteresado interés por hallar la verdad.

Por el lado de Kuhn, en cambio, la discusión no cumple una función relevante -filosófica o crítica respecto de los fundamentos- en el marco delimitado de un paradigma. En ese marco, la palabra intercambiada será sólo comunicativa y

---

<sup>313</sup> Respecto del supuesto sostenido en el ideal de discusión, Deleuze y Guattari sostienen: “cuando un filósofo critica a otro, es a partir de unos problemas y sobre un plano que no eran los del otro, y que hacen que se fundan los conceptos antiguos del mismo modo que se puede fundir un cañón para fabricar armas nuevas. Nunca se está en el mismo plano. Criticar no significa más que constatar que un concepto se desvanece, pierde sus componentes o adquiere otros nuevos que lo transforman cuando se lo sumerge en un ambiente nuevo. Pero quienes critican sin crear, quienes se limitan a defender lo que se ha desvanecido sin saber devolverle las fuerzas para que resucite, constituyen la auténtica plaga de la filosofía. Es el resentimiento lo que anima a todos esos discutidores, a esos comunicadores. Sólo hablan de sí mismos haciendo que se enfrenten unas realidades huecas. La filosofía aborrece las discusiones. Siempre tiene otra cosa que hacer. Los debates le resultan insoportables, y no porque se sienta excesivamente segura de sí misma: al contrario, sus incertidumbres son las que la conducen a otros derroteros más solitarios” (Deleuze y Guattari, 1993: 34).

referencial, no persuasiva. Las únicas discusiones viables se entablarán al interior de las comunidades científicas únicamente entre los iniciados (los expertos) y apuntarán a encontrar mejores soluciones a los problemas disponibles a la manera de un juego que, dentro de un sistema de reglas determinado, ejerce su máxima *performance* en cada jugada. En el primer caso, se trata de una *discusión crítica permanente*, que tiene como límite y *autoridad* la realidad (reservorio de enunciados observacionales) concebida de manera trascendente<sup>314</sup>; y en el segundo, de una *discusión ceñida a un marco determinado*, que reconoce el límite y la autoridad en la inmanencia del marco mismo<sup>315</sup>.

La diferencia fundamental que introduce Kuhn en su reflexión sobre el desarrollo y práctica del quehacer de los científicos radica en lo siguiente: la autoridad que legitima la pretensión de verdad de la ciencia no está fundamentada en la invariabilidad de las leyes de la naturaleza, devenida criterio último y transhistórico, sino que surge del acuerdo de una comunidad científica, concretado en un paradigma. Resulta incorrecto pensar, entonces, que la actividad científica se nutre de la confrontación entre enunciados y hechos, ya que estos últimos pertenecerán a una clase determinada que entra en el conjunto de las llamadas ‘aplicaciones’, es decir, que sólo son visibles porque las nociones de un determinado paradigma los considera tales.

La fuerte creencia en el paradigma lleva a los científicos a mantenerlo aún cuando este haya mostrado grandes falencias a la hora de resolver nuevos problemas, de ahí que se denomine a los científicos ‘partidarios’ de su paradigma. En el momento paradigmático o de ‘ciencia normal’, las discusiones se ajustan a las reglas del juego aceptadas por todos y versan sobre los posibles modos de ‘resolver rompecabezas’, esto es, de ajustar normas, principios o conceptos a problemas efectivos. La expresión de las diversas posiciones tiene como contenido un mismo cuerpo de principios (el paradigma compartido) por lo que

---

<sup>314</sup> La conservación de la trascendencia de la verdad en Popper se constata en la función de contraejemplo cumplida por el *enunciado observacional*. Este enunciado –si contradice lo afirmado por una hipótesis falsable- podrá refutarla (Popper, 1967 y 1989).

<sup>315</sup> Aunque Kuhn esté interesado –en cierta medida- en componer su postura con la de Popper, indicando que lo que éste caracteriza como la práctica cotidiana de la ciencia (‘la discusión permanente y fundamental’) corresponde a lo que se conoce como ‘momentos revolucionarios’, es evidente que los supuestos iluministas y universalistas –basados en el sistema globalmente compartido de la lógica formal y su adecuación al lenguaje objetivo de la naturaleza- del segundo no rigen el *momento pre-paradigmático o polémico* del primero.

existirá acuerdo básico acerca del uso de los vocablos y la significación de los conceptos, hecho que asegurará la claridad y el mutuo entendimiento. *En este marco* es posible convencer al par y convencerse, no de una verdad trascendente, ya que no es esto lo que se disputa, sino de la mejor solución posible a un problema determinado. En general esa solución se relaciona con un aumento de la adecuación de determinado principio o concepto al problema planteado.

Pero en el momento en que este paradigma revela su crisis, es decir, su impotencia para resolver problemas, entra en un período revolucionario. Kuhn establece en este punto una comparación entre revoluciones científicas y revoluciones políticas que a nuestro entender redundará en una *politización* de la actividad científica, permitiendo una reconexión entre ella, los ciudadanos *comunes* y la dinámica de la ‘vida diaria’ –que compromete a las ‘técnicas de la persuasión’ y a la subjetividad de los contendientes- que la epistemología de corte positivista se había encargado de obturar.

La falta de *polémica fundamental* en el período de ciencia normal se contrapone a la fuerza que adquiere la misma en los períodos revolucionarios, cuando de lo que se trata es de *imponer* una doctrina o un paradigma sobre otro. El momento pre-paradigmático coincide así con lo que podemos llamar el *momento polémico*<sup>316</sup> previo al establecimiento de la ciencia normal.

---

<sup>316</sup> Pocock cita a Kuhn cuando se refiere a la compleja situación de la Revolución Americana, y sus intentos por fundar las bases legítimas en las que asentar su independencia: “Fue así como los americanos practicaron en su realidad una repetición de los experimentos intelectuales de Nedham y Harrington, rechazando la monarquía parlamentaria a favor de una versión de origen inglés del *vivere civile*. Hasta este punto –que pronto sería superado- la Revolución estaba paradigmáticamente determinada y se correspondía con lo que Kuhn llama un ensayo ‘normal de ciencia’.” (Pocock, 2002: 610) Los traductores de Pocock (Vázquez-Pimentel, M. y García, E.) introducen aquí la siguiente nota al pie: “Con toda probabilidad, la alusión a Kuhn es un intento de reconocer la deuda intelectual contraída con este autor, que más allá de esta concreta referencia se entiende [sic] a todo el desarrollo del Momento maquiavélico. En realidad Pocock no hace sino transferir el concepto de paradigma científico del campo de las ciencias aplicadas al terreno de las ciencias sociales, para afirmar que los intelectuales construyen sus sistemas de pensamiento en torno a un conjunto de postulados- verdades-, admitidos genéricamente como ciertos, que sirven para explicar y guiar la realidad hasta que en un determinado momento, la innovación (que se corresponde en el campo científico con la invención) desencadena un proceso de cambio, que genera grandes desequilibrios hasta que se consigue encontrar otra vez la estabilidad constituyendo un nuevo paradigma” (ibíd.). Sin embargo, no es precisamente la noción de paradigma lo que Pocock le debe a Kuhn, a pesar de la expresa referencia. No deja de ser notable, por una parte, que caracterice un punto determinado de la Revolución como paradigmático, cuando justamente el paradigma es lo contrario de la revolución científica, o su consecuencia *estable*. Por otra parte, la crítica kuhneana a la perspectiva que considera el *desarrollo de la ciencia como automático*, lo lleva a caracterizar los momentos pre-paradigmáticos o de innovación que nosotros denominamos *momentos polémicos* como los de máxima indeterminación y puesta en cuestión fundamental de

En ese momento revolucionario la discusión adquiere la modalidad de la *polémica* es decir, de la utilización estratégica/persuasiva del lenguaje que intenta influir para sumar adeptos a la causa de las diferentes propuestas paradigmáticas en competencia, por un lado, y del cuestionamiento fundamental al aspecto relacional o índice de la comunicación, por otro.. No existe en ese momento límites a la discusión ni marco regulativo que la contenga, por lo que a través de ella no se intentará buscar la verdad sino imponer un conjunto de ideas en disputa –un paradigma- a otro, haciendo evidente la cualidad artificiosa de los supuestos que sostienen a cada una de las posiciones en competencia. Advierte Kuhn que

(c)omo en las revoluciones políticas, en la elección de paradigma no hay una norma superior al consenso de la comunidad pertinente. Por tanto, para descubrir cómo terminan las revoluciones científicas, habremos de examinar no sólo el impacto de la naturaleza y de la lógica, sino también las técnicas de argumentación persuasiva que resultan eficaces dentro de los grupos muy especiales que constituyen la comunidad de científicos (Kuhn, 2006: 189).

Toda puesta en cuestión fundamental del marco referencial hasta entonces vigente, pone de relieve la ausencia de un marco ‘suprarreferencial’<sup>317</sup> o terreno neutral<sup>318</sup> en el que sería idealmente posible dirimir los conflictos. La imposición de un paradigma sobre otro se constituye entonces en la operación capaz de poner

---

las reglas del juego hasta ese entonces consideradas inalterables y en cierta forma trascendentes. Esta es la deuda que –consideramos- tendría Pocock con Kuhn.

<sup>317</sup> Kuhn alude a la inexistencia de una autoridad superior capaz de dirimir la competencia interparadigmática en varios pasajes de *La estructura de las Revoluciones científicas* (Kuhn, 2006: 216-217, 236, 238, 260-261 y 293). Asimismo, plantea que no pueden conducirse las diversas concepciones científicas en competencia a un lenguaje puro y neutral, a través del cual sería factible evaluarlas en términos de mayor o menor adecuación. La noción de *incommensurabilidad* alude por su parte a la inexistencia de ese marco supraparadigmático y resulta –a su modo- una constatación –en el momento polémico o pre-paradigmático- del axioma lacaniano ‘*No hay Otro del Otro*’ o ‘*No hay metalenguaje*’ (Lacan, 1987c)

<sup>318</sup> En períodos de ciencia normal, sostiene Kuhn, tampoco es posible dirimir las cuestiones internas a la comunidad científica apelando a una autoridad externa al ámbito de la ciencia: “El científico, por ejemplo, ha de ocuparse de resolver problemas acerca de la conducta de la naturaleza. [...] las soluciones que lo satisfagan no han de ser sólo personales, sino que por el contrario han de ser aceptadas como soluciones por muchos. Con todo, el grupo que las comparta no se puede tomar aleatoriamente del conjunto de la sociedad, sino que se trata más bien de una comunidad bien definida de los colegas profesionales del científico. Aunque no esté escrita, una de las reglas más fuertes de la vida científica es la prohibición de recurrir a los jefes de Estado o a la ciudadanía en general en cuestiones científicas. Esto implica el reconocimiento de un único grupo profesional competente y exclusivo árbitro *interno* de los logros profesionales en períodos de ciencia normal” (Kuhn, 2006: 292/293)

fin a la lucha, que no encuentra su fundamento en la *razón de los argumentos*<sup>319</sup> sino en la *fuerza de persuasión o constricción de los mismos*.

Las técnicas de argumentación persuasiva usadas en los momentos previos al establecimiento del paradigma triunfante, corresponden a las técnicas que forzosamente se tienen que utilizar en los momentos revolucionarios, ya que no existe otra forma de dirimir los conflictos. Con respecto a las revoluciones políticas Kuhn sostiene:

conforme la crisis se hace más profunda, muchas de esas personas se comprometen con algún proyecto concreto para la reconstrucción de la sociedad en un nuevo marco institucional. En este punto, la sociedad está dividida en campos o partidos enfrentados, uno de los cuales trata de defender la vieja constelación institucional, mientras que otros buscan instituir una nueva (Kuhn, 2006: 188)

---

<sup>319</sup> Al respecto, Yannuzzi sostiene: “El racionalismo propone en ese sentido un mundo controlado por la Razón, por lo que suponer, como hace, que todos los hombres pueden actuar siempre dentro de los marcos de una misma racionalidad constituye una forma de homogeneizar el espacio común. Eso significa que las prácticas concretas se definen siempre [...] según los mismos cánones compartidos. [...] Un presupuesto, por cierto, muchas veces difícil de mantener en la práctica, como dejara entrever el mismo Rousseau, quien en su temprana crítica al racionalismo sostiene que un estado necesita fundarse sobre bases más sólidas que la mera razón, si es que pretende perdurar en el tiempo. Pero el positivismo del siglo XIX no sólo ignoró la crítica que esbozara Rousseau. En un mundo de creciente desencanto, la ciencia intentó aparecer, al menos en el plano discursivo, como sustento de legitimidad” (Yannuzzi, 2007:275/276). La disciplina científica que Alberdi defendía como principio de legitimidad de la nueva etapa de la República Argentina coincidía plenamente con el ideal positivista de ciencia industrial, aplicada a la evolución material de la sociedad. Por eso su negación a la instrucción como mera ilustración por los libros -como *forma* o ‘retórica’ en su sentido más superficial- es tan marcada (Alberdi, 1974: 243/ 244; Botana, 2005) y su insistencia en las virtudes de la vida práctica (*techné*) tan fuerte. Un ejemplo claro de esta posición de Alberdi es su cuestionamiento al saber militar detentado por Sarmiento: “¿[c]no qué título se constituye usted juez de una campaña militar? Usted no es soldado; no conoce la estrategia, que no ha estudiado ni es ciencia infusa. [...] Su saber militar sólo prueba la generalidad de sus lecturas y conocimientos teóricos (subrayado nuestro) que le permitirían disertar con igual gracia sobre medicina. [...]¿Y cuál es la base de su criterio militar? El clasicismo más rudimental y más rancio de la estrategia europea, cuya aplicación ha producido siempre la derrota de sus importadores en esta América desierta. Usted *leía* por la noche *manuales* de estrategia francesa y cuando a la mañana siguiente veía usted gauchos y no soldados europeos a su alrededor, exclamaba usted: *barbarie, atraso, rudeza*. Y repetía las murmuraciones de nuestros oficiales clásicos. ¿Y qué es la ciencia militar de nuestros oficiales clásicos? El producto de lecturas francesas sobre el arte militar, como es la ciencia de nuestros publicistas el resultado de algunas lecturas de libros europeos” (CII: 69). Contrario a este ‘saber libresco’, se encuentra el saber práctico, producto de la experiencia: “Es el triunfo del saber práctico sobre el saber incompleto del que viene de afuera: es la ventaja del que conoce el terreno y emplea los medios de acción que él ofrece, sobre el que trae conocimientos y medios de otro terreno diferente” (CII: 70/71). Sarmiento responde a estas razones en la segunda de las “Ciento y Una” ridiculizando la insistente apelación alberdiana a la ‘práctica’: “La manga ancha de la voz *práctica* ocurre a cada momento en *El Diario*, en las cartas, en la Opera bufo-seria de Quillota. Ideas prácticas, cuestiones prácticas, amañes prácticos, falsías prácticas, mentiras prácticas.”(CyUII: 171)

Al igual que en las revoluciones científicas, en las revoluciones políticas no es posible recurrir a un marco suprarreferencial, por lo que la discusión pautada, ‘enmarcada’ se hace imposible y el desacuerdo será esencial. Las diferentes facciones hablan, por decirlo así, idiomas diferentes y no resulta posible traducirlos unos a otros mediante un código común. Por eso, sostiene Kuhn, el *procedimiento político*<sup>320</sup> falla “[y]a que [las facciones] difieren acerca de la matriz institucional en la que se ha de producir y evaluar el cambio político, ya que no reconocen un marco suprainstitucional para dirimir las diferencias revolucionarias” (*Ibíd.*). Será imprescindible, en este estado de cosas, “apelar finalmente a las técnicas de persuasión de masas, incluyendo a menudo la fuerza” (*Ibíd.*).

Podríamos decir con Kuhn que la adopción de tal marco institucional -al igual que la adopción de un paradigma- salvando quizás a sus *propulsores*<sup>321</sup>, no se debe a una acción deliberada y crítica, sino al influjo personal de aquellos a los

---

<sup>320</sup> Kuhn llamará al momento pre-paradigmático o momento revolucionario, ‘momento extrapolítico’ o extra-institucional, identificando a la política con la discusión regulada y el intercambio mediado por las instituciones y a la no-política con la argumentación persuasiva y la fuerza (violencia). Como señala en *La Estructura de las Revoluciones científicas*: “Aunque las revoluciones han desempeñado una función vital en la evolución de las instituciones políticas, esa función depende de que sean acontecimientos parcialmente extrapolíticos o extrainstitucionales.” (Kuhn, 2006: 188)

<sup>321</sup> Los momentos iniciales de un paradigma coinciden con el de su *vitalidad*, hecho que tal como describe Mill, ocurre también en el ámbito de las doctrinas éticas y religiosas. Ante la necesidad de encontrar su lugar en el mundo y de instaurarse como autoridad, la nueva doctrina realiza grandes esfuerzos por encontrar los mejores argumentos y las estrategias más persuasivas que sumen adeptos a la ‘causa’. Una vez que la doctrina ha conseguido ocupar un lugar y establecerse, pierde ese momento de lucha, esa fuerza y esa vitalidad. Comienza el camino del disciplinamiento y la reproducción -identificado por Mill al dogma y a la formalidad vacía, exterior y aparente- y con él un tipo de conducta *automática*. “En vez de estar constantemente alerta como en un principio, ya fuera para defenderse contra el mundo o para convertir a éste a sus opiniones, han caído en la aquiescencia [...]. Ordinariamente, puede decirse que data de esa época la declinación de la vitalidad de la doctrina” (Mill, 1965: 82). Sea bajo la forma del disciplinamiento, o bajo la forma de la adopción de un paradigma determinado, la tendencia que describen estos autores se orienta generalmente al *enfriamiento* de las relaciones entre pares (relativas al entendimiento) y al olvido, censura o invisibilidad de los momentos revolucionarios o *polémicos*. Indica Mill: “Se demuestra por la experiencia de casi todas las doctrinas éticas y creencias religiosas. Todas están llenas de significado y vitalidad para los que la crearon, así como para sus discípulos directos. Su significado continúa sin disminución, y llega probablemente a una conciencia más plena mientras dura la lucha para dar a esa doctrina o creencia algún ascendiente sobre otras. [...] A menudo oímos que los maestros de todos los credos se lamentan de la dificultad de mantener en la mente de los fieles una viva apreciación de la verdad que ellos reconocen nominalmente, para que pueda penetrar en sus sentimientos y lograr un verdadero dominio de su conducta. No se experimenta esa dificultad cuando todavía el credo lucha por existir. Entonces, hasta los combatientes más débiles conocen y sienten aquello por lo que están luchando, así como la diferencia entre otras doctrinas y la suya” (Mill, 1965: 81/82).

que se les transfiere saber, o a los que se les supone depositarios de poder en el marco de una propuesta paradigmática determinada. El período de ciencia normal se fundaría, de esta manera, en la dinámica de la persuasión. Tendría que hacer uso, al menos en sus orígenes, del talante o *auctoritas* que las versiones positivistas tradicionales del quehacer científico habían excluido de su ámbito. Como indica Kuhn: “los estudiantes de ciencia aceptan las teorías por la autoridad del profesor y del texto, no por las pruebas” (Kuhn, 2006: 170).

Sin embargo, esta relación pre-paradigmática que tiene la acción persuasiva será fuertemente censurada una vez que la comunidad científica adopte el paradigma triunfante. La ‘violencia inicial’ pasará entonces a ser olvidada<sup>322</sup> y reprimida por la versión oficial de la historia de la ciencia que procederá a hacer un deslinde claro entre ‘el retórico’ –el que recurre a los otros medios persuasivos (al talante del orador y a la apelación a las pasiones del público) diferentes a los de la mera razón de los argumentos esgrimidos- y ‘el científico’.

Kuhn analiza el olvido de los momentos revolucionarios a partir de los libros de texto que transmiten la ciencia. Estos, una vez pasado el momento de la crisis y de la revolución, deben ser íntegramente reescritos, enmascarando la lucha facciosa que dio origen a sus supuestos y racionalizando la violencia de origen:

una vez reescritos, enmascaran inevitablemente no sólo la función, sino la existencia misma de las revoluciones que los han producido. [...] los libros

---

<sup>322</sup> Con respecto a la cuestión de la historiografía y su relación con el olvido de la violencia de los orígenes, véase Renan (2006). En su conferencia del año 1882 “¿Qué es una nación?” sostiene que su indagación metódica acerca de esa ‘unidad viva’ que es la nación pretende hallar una solución al espinoso problema desde una perspectiva contraria a la de “...esos individuos infalibles que se pasan la vida equivocándose y que, desde lo alto de sus superiores principios, se apiadan de nuestra vulgaridad.”(Renan, 2006: 95) La ‘vulgaridad’ de ‘modestas soluciones empíricas’ que ofrece el pensador francés respecto de la cuestión de la nación, es no obstante –a su criterio- preferible a los superiores principios que enmascaran su verdad. Comenzando por preguntas básicas como ¿Cuándo surge una nación? ¿Siempre existieron naciones en la historia de la humanidad? ¿Qué es lo que hace que un agrupamiento humano pueda ser concebido como una nación? ¿Cuál es el rasgo distintivo de la misma? Renan analiza las primeras respuestas, recuperadas de la historia universal, que apuntan a situar a las naciones en una historicidad lineal, repeliendo todo elemento mítico y toda obsesiva búsqueda por el origen. De hecho, el *olvido* y el *error histórico* cumplen un papel central en la creación de una nación, reprimiendo el reconocimiento de un comienzo en el que siempre cumple un papel importante la violencia. En este punto el pensador destaca que la investigación histórica es más bien contraproducente y resulta un *peligro* para la nacionalidad (*Ibíd.*:35) La historiografía desacralizada encontrará en los comienzos esa serie de invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas, disparates (Foucault, 1980:7) que la Nación -esa unidad lograda brutalmente- en su devenir había *decidido* olvidar.



de texto comienzan truncando el sentido histórico que tiene el científico de su propia disciplina (Kuhn, 2006: 249)

De esta manera, la versión del progreso de los conocimientos que instauran es lineal y acumulativa, tendiente a eliminar (invisibilizar) las discusiones aporéticas de los orígenes y a interpretar los actos persuasivos del momento polémico como mero ‘intercambio de razones’<sup>323</sup>. Por otra parte, proceden a la operación de sacralización de los nombres de los fundadores - cuidándose bien de recurrir a sus textos como medio de prueba- transformándolos en verdaderos héroes, genios o *adelantados* con relación a la verdad (*Ídem.*: 289) asegurándose, por un lado, la validez inapelable de los principios, y por otro, el sometimiento de los funcionarios de la ciencia a la disciplina imperante en la comunidad.

Este deslinde entre el retórico y el científico que reconoce Kuhn en el ámbito de la ciencia normal, coincide con el que realiza Weber entre el político y el científico en su célebre conferencia de 1919, “La ciencia como profesión”<sup>324</sup>. La adecuación e inadecuación al oficio del científico es medida en esta conferencia según la actitud tomada por el profesor en el dictado de sus clases. Si el profesor hace intervenir su propia toma de partido respecto de los temas que está enseñando y compromete su propio influjo personal –su talante- en la relación pedagógica, la ciencia se verá resentida. Esta situación será particularmente manifiesta en el ámbito de los estudios políticos, en el que resulta muy común deslizar la propia adhesión en la realización del análisis científico:

la política tampoco tiene cabida en el aula por parte de los docentes, y menos todavía si se ocupan de la política desde el punto de vista científico, pues la posición política propia y el análisis científico de los partidos y de las formaciones políticas son dos cosas diferentes (Weber, 2007: 71).

---

<sup>323</sup> Kuhn aclara que esto no ocurriría en historia, filosofía o ciencias sociales, campos en los cuales los clásicos mantienen (idealmente) su vigencia y son constantemente revisados y discutidos, situación que pone al estudiante de estos campos en una situación difícil en la que debe tomar decisiones *a título personal*: “tiene constantemente ante sí algunas soluciones rivales e inconmensurables a dichos problemas, soluciones que en última instancia tendrá que evaluar por sí mismo” (Kuhn, 2006: 288).

<sup>324</sup> El título en alemán de esta conferencia es “Wissenschaft als Beruf”. El término *Beruf* significa en alemán tanto ‘profesión’ como ‘vocación’, lo que habilita el equívoco que intenta despejar normativamente Weber entre el cumplimiento del rol de *funcionario* –correspondiente al científico o al político de carrera- y la asunción del rol del *maestro*, correspondiente al político carismático.

Dado el caso que el docente, por ejemplo, en lugar de analizar las organizaciones partidarias actúa como un líder político buscando la adhesión de sus alumnos como si ellos conformaran un público plebiscitario, cometerá un desafuero ya que confundirá el ámbito de la ciencia (aula) con el ámbito de la política (asamblea). Las palabras que utiliza el líder político en una asamblea deben expresar sus elecciones ideológicas con total claridad, porque de lo que se trata es de convencer al público y ganar adeptos a la causa pero las palabras del científico deben ajustarse a las matrices conceptuales fijadas por la propia disciplina, para ‘labrar el terreno del pensamiento’:

Las palabras que se utilizan allí [en una asamblea] no son instrumentos de análisis científicos sino medios para ganarse políticamente la posición de los otros: no son rejas de arado para labrar el terreno del pensamiento contemplativo sino espadas contra el enemigo (Weber, 2007: 71)

En el ámbito de la ciencia “el auténtico maestro se cuidará mucho de imponerle desde la cátedra cualquier posición, sea expresamente o sea a través de sugerencias, pues ésta es evidentemente la manera más desleal cuando ‘se deja hablar a los hechos’” (*Ibíd.*). Por un lado, interponer al trabajo analítico de los conceptos la función persuasiva del enunciador y la sugestionabilidad de los oyentes-estudiantes resulta un procedimiento extraño a la ciencia, pero por otro, emular una relación directa con los hechos, ‘haciéndolos hablar’ frente al auditorio para lograr mediante ese artificio la adhesión sugestiva, es un procedimiento mucho más censurable, porque intenta borrar las huellas de la propia intención persuasiva.

Como sostiene White con respecto a la tradición historiográfica, una cosa es el discurso histórico que narra y que por lo tanto reconoce la dificultad de otorgar a los acontecimientos históricos la forma del relato, es decir, del esquema categorial mediante el cual estos adquirirán un orden y un sentido; y otra es el discurso histórico que narrativiza, es decir, que produce una operación de denegación de la distancia entre acontecimientos y relato. La perspectiva de White se propone entonces “distinguir entre un discurso histórico que narra y un discurso que narrativiza, entre un discurso que adopta abiertamente una perspectiva

que mira al mundo y lo relata y un discurso que finge hacer hablar al propio mundo y hablar como relato” (White, 1992: 18).

Weber condena el fingimiento propio del discurso narrativizante en el que desaparece la enunciación, ‘no habla nadie’ y los ‘acontecimientos parecen hablar por sí mismos’ (White, 1992: 19), pero también condena aquél procedimiento que abiertamente y sin emulaciones busca actuar en el ámbito del aula de manera persuasiva. La necesidad de remarcar estas distinciones revela en cierta medida la facilidad con que el político se desliza en el científico, opacando su función de maestro. Esto se debe no sólo a la ‘corrupción’ del espíritu científico de los docentes sino en la pretensión de los alumnos alemanes, que equivocan sus miras. Según advierte Weber: “el error estriba en buscar en el profesor algo diferente a lo que tienen delante de sí, en buscar un *líder* y no un *maestro*. Pero nosotros estamos en la cátedra sólo como *maestros*” (*Ídem.*: 75)<sup>325</sup>.

No obstante, un cuarto de siglo antes, en la nota necrológica escrita por Freud con motivo de la muerte de su querido maestro Charcot, célebre psiquiatra de la clínica francesa *La Salpêtrière*, se sostenía lo siguiente:

En Viena hemos tenido ya repetidas ocasiones de comprobar que la importancia intelectual de un profesor académico no trae consigo necesariamente aquel influjo sobre las jóvenes generaciones que se exterioriza en la creación de una escuela importante y numerosa. Si Charcot fue mucho más feliz a este respecto, hemos de atribuirlo a sus cualidades personales, al intenso atractivo de su figura y de su palabra (Freud, 1999c)

Las cualidades carismáticas, ‘extracotidianas’ de Charcot para influir en sus jóvenes alumnos son reconocidas por Freud como un elemento importante en el intercambio pedagógico. Quiérase o no, la transferencia<sup>326</sup> de saber hecha al

---

<sup>325</sup> Con respecto a la relación entre profesores y alumnos, Weber establece una diferencia entre la realidad alemana y la realidad norteamericana. La interpretación –forzadamente exagerada según el propio Weber– del ejemplo americano, da como resultado el siguiente cuadro: “El joven americano no tiene respecto por nada ni por nadie, por ninguna tradición ni por ningún cargo, excepto por el propio éxito personal de la persona correspondiente. A esto lo denomina el americano ‘democracia’. [...] si el maestro es [...] un héroe del fútbol, entonces éste será su líder en este terreno. Pero si no lo es [...] sólo será un maestro y nada más, y a ningún joven americano se le ocurrirá pedirle que le venda una ‘concepción del mundo’ o algunas normas para su modo de vida” (Weber, 2007: 76)

<sup>326</sup> En el marco del psicoanálisis el amor de transferencia además de ser una ligazón ineludible entre el paciente y el psicoanalista que se repite en todas las relaciones humanas en las que una

profesor que representa frente a los estudiantes la autoridad visible de una disciplina o una teoría, cumple un importante papel en la adhesión a la misma, aunque luego pueda justificarse dicha adhesión aludiendo a motivos meramente racionales. De alguna manera, lo que señala Freud, es que en la situación pedagógica de la ciencia el papel cumplido por la sugestión – correspondiente a las pruebas de persuasión por el talante y por el oyente distinguidas en la *Retórica* de Aristóteles- es por lo menos tan importante como el que cumple la prueba de persuasión basada en el contenido intelectual de una teoría. La puesta en escena - la representación retórica- en una clase, gracias a su ‘teatralidad’ y a la impresión provocada en el público espectador, convence mucho más que la simple transmisión de ideas.

Como pedagogo, Charcot era extraordinario; cada una de sus conferencias constituía una pequeña obra de arte de tan acabada forma y exposición tan penetrante, que era imposible olvidarlas. (...) Esta circunstancia ha movido a algunos espíritus malignos a hallar en sus conferencias cierta teatralidad. Pero los que así han hablado estaban habituados a la sencillez de las conferencias clínicas alemanas...(Freud, 1999c)

Los ‘espíritus malignos’ a los que alude Freud son los que censuran la educación por el espectáculo, considerándola un medio espurio de influir en los espíritus. El espectáculo teatral –la poesía dramática expulsada por Platón de la ciudad ideal- concita el interés sensible y excita las pasiones, pero al mismo tiempo ‘obnubila’, recarga, llena de atributos superfluos lo que debería ser la sencilla y escueta enunciación de la verdad.

---

persona o un grupo de personas ha puesto a otra en el lugar de su ideal del yo (médico-paciente; docente-alumno; líder-masa), es la herramienta fundamental de la cura. El análisis de la transferencia –de esa ligazón que establece el paciente con el médico- es el medio por el cual resulta posible deconstruir el proceso de gestación y desarrollo de los síntomas neuróticos y proceder a su disolución. Con respecto a la transferencia y a su relación con la argumentación racional, sostiene Freud: “La creencia en el terapeuta [...] fruto exclusivo del amor, no tuvo al principio necesidad ninguna de argumentos, y sólo mucho después concede a éstos importancia bastante para someterlos a un examen crítico: cuando son formulados por personas amadas. Los argumentos que no tienen por corolario el hecho de emanar de personas amadas, no ejercen ni han ejercido jamás la menor influencia en la vida de la mayor parte de los humanos. De este modo, resulta que el hombre no es, en general, accesible por su lado intelectual, sino en proporción a su capacidad de revestimiento libidinoso de objetos”(Freud, 1999b)

## 2. La censura del espectáculo polémico

### 2. a. El fracaso de la discusión y el delito en la polémica

La respuesta de Alberdi a las “Ciento y Una” que lleva por título “Complicidad de la prensa en las guerras civiles argentinas” clausura la serie de escritos que conforma la polémica. En este breve texto Alberdi condena el modo de proceder de Sarmiento, refuerza su imagen de crítico frío, impersonal y desapasionado, y reflexiona sobre la degradación de la discusión en mera detracción personal.

Se podría decir, a partir de esto, que representa una evaluación crítica del intercambio epistolar mantenido con Sarmiento más que una parte que participa plenamente del mismo. El escrito de Alberdi no responde directamente a las acusaciones de Sarmiento, sino que se comunica acerca de la comunicación mantenida con él, apunta al nivel relacional de la misma más que a su nivel indicial, indicando las faltas cometidas por su antagonista. Así, haciendo un balance de las “Ciento y Una”, Alberdi señala:

Se han empleado tres medios para replicar a mis *Cartas sobre la prensa y la política militante en la República Argentina*.

El primero consiste en prescindir del raciocinio y del examen del asunto general,

El segundo en aseveraciones calumniosas,

El tercero en insultos personales (COM: 277)

Los medios utilizados por Sarmiento para expresar sus disidencias ideológicas padecen un grave defecto que Alberdi pretenderá, nuevamente aquí como lo había hecho en sus “Cartas”, corregir demostrativamente. El defecto consiste en prescindir del análisis del asunto general que los convoca, desviando la discusión hacia materiales y procedimientos extraños a la cuestión. Las aseveraciones calumniosas, que buscan en el público la complicidad para generar rechazo sobre la persona anatematizada, sumadas a los insultos personales que distraen la atención del tema haciendo las veces de decorado vistoso, representan dos medios comunes de degradar una discusión, convirtiéndola en un combate singular sin protocolo. A estos medios por los cuales se ha visto degradar la

discusión en mera detracción personal, Alberdi contesta siguiendo una vía similar a la de Bentham, en tanto se interesa particularmente por señalar los delitos cometidos en el marco de la discusión de las cartas, tal como el inglés había hecho respecto de los sofismas políticos presentes de manera corriente en las discusiones de las asambleas parlamentarias.

Para llevar adelante su evaluación crítica de la ‘prensa de desorden’ encarnada por Sarmiento, delimita una función –que ocupará a lo largo de su escrito- similar a la que cumple la figura del presidente en las asambleas o del juez en los juicios. Su mirada se identificará aquí con la del crítico neutral que se separa de la lucha propiamente dicha y del entusiasmo en el que están envueltos sus protagonistas, para emitir un juicio objetivo sobre el modo en que se lleva a cabo, señalando las faltas cometidas. Esta figura se reputa central en el marco del intercambio de razones y argumentos de una discusión ya que siempre, hasta en los ámbitos más formalizados y regulados, se producen desviaciones que ponen en peligro su prosecución. Como señala Bentham con respecto a las asambleas legislativas:

Es de esencias en toda asamblea deliberante el engendrar contiendas a cada paso. Los reglamentos están hechos para remediar esto; pero cuando se suscitan las contiendas, es necesaria una persona autorizada para hacer la aplicación de ellos, y terminar inmediatamente las dificultades, que interrumpirán el curso de las resoluciones si hubiera precisión de apelar a la asamblea misma (Bentham, 1838:101).

Alberdi se adjudica esa función de ‘persona autorizada’ y neutral apelando al modelo analítico de las ciencias de la naturaleza, que permiten al naturalista tener una mirada desapasionada sobre aquello que eventualmente puede afectarlo de manera directa: “Con la calma con que el naturalista examina la escoria que el volcán arroja a sus pies, yo estudiaré, en el interés del progreso y de la libertad, el fango echado sobre mis vestidos por el carro de la prensa bárbara” (COM: 278).

La figura del presidente de la asamblea, también asimilada por Bentham a la del naturalista, puede gozar de una neutralidad y de una objetividad de la que carecen los diputados que se hallan inmersos en la lucha por hacer oír sus

argumentos<sup>327</sup>. La posición metadiscursiva y metacomunicativa que ocupa respecto del acontecimiento de la discusión, le permite observar, evaluar y emitir juicios acerca de la conducta de los implicados con una frialdad que estos no podrían mantener:

Mira él los debates bajo otro aspecto que los competidores mismos; dirigida más particularmente su atención hacia la conservación de las formalidades y orden, está distraída de la parte sustancial; y las ideas en que se ocupa su ánimo durante el paso de un debate, pueden diferenciarse tanto de las que ocupan a los contendientes, como los pensamientos de un botánico, al aspecto de un campo, pueden diferenciarse de las del propietario (Bentham, 1838: 107).

Alberdi, tal como lo hace el presidente de la asamblea y el botánico, se abstrae de la lucha y efectúa sobre el acontecimiento discursivo que lo tiene como protagonista junto a Sarmiento, un análisis que pretende ser al mismo tiempo la anatomía y la censura de la prensa de combate que este representa. Siguiendo la operación que había inaugurado con las “Cartas”, se expide negativamente sobre una práctica que concibe inadecuada y peligrosa para el presente y el futuro de la República Argentina. El análisis de esta práctica se ve facilitado por la personificación<sup>328</sup>, en la figura de Sarmiento, de un sistema de prensa y de gobierno que Alberdi anatematiza:

---

<sup>327</sup> Bentham indica la importancia de mantener al presidente de una asamblea al margen de las discusiones que llevan a cabo los diferentes diputados, por entender que no se puede ser al mismo tiempo juez y parte en un asunto sin afectar la neutralidad imprescindible para llevar adelante una adecuada tarea de control: “Va fundado esta exclusión en una razón superior: se trata de preservarle de las seducciones de la parcialidad, de ponerle a cubierto contra la sospecha misma, y no de presentarle como *parte* en medio de los debates en que él ha intervenido como *juez*; y de dejarle en posesión de toda aquella confianza, que sola puede asegurar a sus decisiones la conformidad de todos los partidos” (Bentham, 1838: 105/106). Las dificultades que presenta una asamblea amerita la presencia de una figura absolutamente neutral, de lo contrario las pasiones engendradas en ella serán muy difíciles de controlar. Prosigue Bentham: “en una numerosa asamblea política, en que hay seguridad de ver engendrarse diversas pasiones y enconos, es necesario que el que tiene el destino de moderarlos no se vea jamás en la precisión de alistarse bajo las banderas de un partido, de ganarse amigos y enemigos, de pasar del papel de contendiente al de árbitro, y exponer con opuestas funciones el respeto debido a su carácter público” (*Ídem.*: 108).

<sup>328</sup> Montesquieu señala una diferencia entre el papel cumplido por los jueces y árbitros en las monarquías y en las repúblicas. En las primeras los jueces deliberan y llegan a un acuerdo, en las segundas, como el que decide es el pueblo, los jueces deben seguir su designio, pero como no es fácil llegar a un acuerdo entre la multitud y el pueblo no está formado en jurisprudencia, es necesario que se le presenten los hechos de manera clara, ‘ante los ojos’, para que puedan emitir claramente su preferencia condenando, absolviendo o aplazando su juicio. En palabras de Montesquieu: “En las monarquías, los jueces adoptan la postura de los árbitros; deliberan, se

Ataco una escuela, un sistema, una manera de entender y de ejercer la prensa política. Si un escritor se constituye el modelo y personificación de ella, mejor para mí, mejor para la idea que sirvo, peor para él, porque todo estudio aplicado y experimental, todo pensamiento realizado en un hecho material, adquiere cuerpo, entra por los ojos y dispensa del examen (COM: 278/279)

Sarmiento es para Alberdi el espectáculo vivo de la prensa de combate, representa cabalmente un sistema que utiliza la palabra acalorada, la agresión, los insultos personales, etc. para agudizar las facciones que dividen al país y sacar provecho del desorden. El modo en que utilizó su pluma en las “Ciento y Una” lo coloca entre los mayores exponentes de la barbarie de la prensa, que acompaña la barbarie del gobierno, por eso, el análisis reflexivo y crítico de esa utilización impropia de la pluma, redundarán en un beneficio para la vida de orden y libertad que se abre para la República. Alberdi aprovecha la oportunidad otorgada por las desviaciones de su antagonista para realizar dicho análisis:

Procuraré caracterizar y entregar personificados a la reprobación de los buenos, la prensa de desquicio, el fraude en la polémica, el delito en el debate, el chisme infidente que disuelve la sociedad; esa prensa, en fin, en que los tiranos sedentarios e impotentes enseñan por el ejemplo de sus violencias a los caudillos a desnudar su espada y hollar las leyes protectoras de la libertad (COM: 278)

El cuerpo de la prensa bárbara se expone, a los ojos del naturalista, bajo las formas que adoptan los desvíos de las discusiones: las faltas a las reglas del decoro, los delitos contra la integridad del honor personal, el fraude de los

---

comunican sus pensamientos, concilian; uno modifica su opinión para hacerla conforme a la de otro; las opiniones menos numerosas se remiten a las mayorías. Tal cosa no entra en la naturaleza de la república. En Roma y en las ciudades griegas, los jueces no se comunicaban, cada uno daba su opinión de una de estas tres maneras: Absuelvo, condeno, no me parece. Es que el pueblo era quien juzgaba, o se suponía que debía hacerlo. Pero el pueblo no es jurisconsulto; todas esas modificaciones y temperamentos de los árbitros no son para él; es necesario presentarle un solo objeto, un hecho, y uno solo; y que no tenga más que ver si debe condenar, absolver o postergar el juicio” (Montesquieu, 2007: 113). Alberdi ofrece al público lector este hecho claro que representa la encarnación de la prensa bárbara en el cuerpo de escritos de Sarmiento, emitiendo al mismo tiempo su condena en nombre de la opinión pública ‘juri de los juris’: “No lo acusaré ante el *juri*, porque no necesito de su castigo material. El de opinión, ya lo tiene por el público, que es el *juri* de los *juris*. No iré al jurado a pedir que declare mi derecho; lo siento, lo toco. (...) Demandar honor ante el juri, sería admitir que ha podido usted quitármelo; el error del que ultraja es creer que haya otra afrenta que la de su delito” (COM: 287)



argumentos sustituidos por la violencia de los insultos, etc. Esto le permitirá al examinador realizar la autopsia correspondiente y sacar conclusiones acerca de la ‘muerte de las razones’: “La prensa bárbara ha puesto su cuerpo en la mesa del anfiteatro; hagámosle su autopsia. La libertad sacará doctrina útil a su causa” (Ídem.: 279).

La autopsia hecha a la prensa detractora, y por ende a Sarmiento, arroja un resultado preciso: existe una identidad entre la figura del detractor y la figura del tirano. Uno actúa en el ámbito de la prensa, el otro en el ámbito del gobierno, pero ambos carecen de las mismas cualidades y gozan de los mismos defectos. El tirano de la prensa es sedentario porque sólo puede dañar con su pluma, pero excita la violencia de los tiranos de espada, que siguen atentando contra la libertad de manera arbitraria. Ambos son enemigos de la libertad de prensa y discusión, ambos son enemigos del verdadero conocimiento de los asuntos comunes y ambos se guían por el falso saber que otorga la prepotencia de la pasión por sobre la medida de la razón.

A tal punto coinciden las figuras del tirano de la espada y del detractor de la pluma que, señala Alberdi, no son más que una única naturaleza dotada de medios de acción y de escenarios diferentes:

La libertad de la prensa tiene dos enemigos capitales: el tirano y el detractor, o más bien uno solo, porque el detractor no es más que el tirano desarmado. ¿Qué es el detractor? El que rompe la ley con su pluma infligiendo por sí la infamia que sólo el juez puede imponer en nombre de la ley. El tirano no hace otra cosa con la espada. El detractor, como el tirano, degüella créditos, sin juicio, ni proceso: es un vándalo de tinta y papel (COM: 280)

La identidad entre la figura del tirano y del detractor le permite a Alberdi sostener la correspondencia entre prácticas y escenarios, señalando que tanto el gobierno como la prensa pueden estar en manos de tiranos y detractores, y no basta apelar a la supuesta libertad e independencia irrestricta de esta última ni participar de ella para llamarse ‘apóstol de la libertad’. Como vimos oportunamente<sup>329</sup> la prensa no representa para Alberdi una esfera apartada de la naturaleza del gobierno de un país, por el contrario, cada tipo de gobierno está

---

<sup>329</sup> Véase Capítulo 2, apartado 2, “Prensa y política”.

acompañado por un tipo de prensa y el tipo de prensa que exista en un país será indicativo del tipo de gobierno que este tenga.

En un país libre -en el sentido que da Montesquieu (2007) a la noción de libertad política en una república- la prensa será libre, esto es, se ajustará a la ley y procurará cumplirla y hacerla cumplir, colaborando con la organización y el mantenimiento del orden y guardándose muy bien de incitar a la desobediencia. En un país que no goza de libertad, es decir, que desconoce la ley y vive sujeto a la tiranía, la prensa adoptará la violencia y la detracción como modo de expresión, acompañando el modelo de gobierno y ayudando a su vez a perpetuarlo.

A cada modelo de prensa va unido un modelo de gobierno: la violencia es una: se llama detracción en la prensa, tiranía en el gobierno. Quiroga en la prensa sería detractor: en el gobierno, el detractor sería Quiroga. Vanidad pobre es confundir la prensa con la libertad. Ella es campo de caudillaje y de tiranía, lo mismo que el gobierno. La tiranía de la pluma es el prefacio de la tiranía de la espada (COM: 280).

Alberdi, contrariamente a lo que sostenía Sarmiento -que la libertad irrestricta del ámbito de la prensa permite la concurrencia de diferentes medios discursivos de lucha válidos y fundamentales para mantener activas las inteligencias- afirma que los medios violentos de detracción de la prensa se corresponden punto por punto con los medios tiránicos en el gobierno. La lucha de la pluma no convierte a los ciudadanos en atletas hábiles de la discusión sino todo lo contrario, excita su parte pasional transformando el intercambio de argumentos racionales en un intercambio de argumentos *ad personsam*, y obstaculizando así el acceso a la verdad.

Tal como en el gobierno existen caudillos, en la prensa existen detractores y estos no sólo se conforman a los requerimientos de aquél sino que, fundamentalmente, colaboran en su tarea, alentando con sus palabras a la desobediencia e incitando al desorden:

El atentado en la palabra es precursor del atentado en la acción; el libelista es precursor del insurrecto, heraldo del desorden y centinela avanzado del despotismo. Es el mismo ente con distintas armas según los tiempos. En la república todos los tiranos trepan al poder por la estatua de la libertad: es la escalera de orden (Ibíd.).

Alberdi incluye aquí, además de la figura del detractor y del tirano, la figura del demagogo, que en nombre de la libertad y de la república busca acceder al poder engañando a todos, para luego manejarlo a su antojo. En los tres casos se trata del gobierno de la violencia por encima del gobierno de la ley, y del imperio de la arbitrariedad por sobre el poder de la razón. Tanto el detractor como el tirano-demagogo se engañan a sí mismos y engañan al pueblo, porque creen ser la encarnación de lo que predicán y pretenden hacer creer que efectivamente personifican la libertad, la virtud o la república, conminando a sus eventuales críticos a la ignominia.

Para Alberdi el detractor, el tirano y el demagogo representan figuras fatídicas porque fundamentan todo su accionar en su propia persona, en su talante o *auctoritas*, lo que vuelve una tarea imposible el someterlos a examen sin que sientan que su propia reputación está en juego. A la vez, no conocen otro modo de ejercer la crítica que no sea el asaltar el círculo de honor de sus enemigos, profiriendo insultos contra ellos y sometiéndolos a la calumnia.

Fatuidades infinitas se abrigan en la prensa bárbara. El fraile de la edad media decía: La religión soy yo. Y la menor objeción a su conducta os valía el título de impío. El tirano Luis XIV decía: El Estado soy yo, y la desafección de su persona os valía el dictado de traidor a la patria. El demagogo dice hoy: la libertad soy yo, y no podéis leer con vuestro criterio una de sus obras sin que os apellide esclavo del tirano (Ídem.: 281).

El grave inconveniente que surge de la personificación es justamente el no permitir la mediación objetiva del aparato de las leyes y del orden institucional que somete a todos a la misma regla, constriñendo a obedecer a un sistema que no ha surgido caprichosamente, sino que ha sido descubierto mediante la razón. El que reduce lo que es obra de la colaboración conjunta de un pueblo a su propio soporte personal está condenado a la perdición, porque no admite disidencias ni argumentos contrarios, limitando así el ejercicio de la libertad de examen a sus propios presupuestos. Como sostiene Montesquieu con respecto a las monarquías: “La perdición de las monarquías se produce cuando el príncipe, remitiendo todo a él mismo, llama Estado a su capital, capital a su corte, y corte a su sola persona” (Montesquieu, 2007: 159).

Esta reducción personalista genera una situación de gran opresión, porque cualquier argumento esgrimido en contra de las ideas sostenidas por la institución personificada, podrá ser tomado como un ataque a la institución misma, justificando de esa manera la toma de represalias contra el pretendido atacante. Así, indica Alberdi: “El hombre-justicia, el hombre-libertad, verá naturalmente en cada ataque hecho a su persona pública, un atentado inferido a la libertad personificada, y el castigo será naturalmente su resultado” (COM: 281)

El objetivo que Alberdi persigue con su escrito metacomunicativo es, a partir de la evaluación de la conducta impropia de la prensa en tiempos de paz, denunciar el simulacro de personificación representado por Sarmiento, desmontando al mismo tiempo la puesta en escena que lo presenta ante el público como el hombre valiente que se inmola al servicio de la libertad de su república. Es por eso que, al igual que Platón en el *Gorgias*, practica un procedimiento de deslegitimación de la palabra de Sarmiento, asimilándola a una palabra falsa, sustentada sobre supuestos inadecuados a la etapa de organización que vive la República.

En el *Gorgias* Platón establece una comparación entre el orador y el tirano, identificando ambas figuras, como lo hace Alberdi con las del detractor de la prensa y la del tirano en el gobierno. Según el paralelo realizado por Sócrates en su conversación con Polo, tanto el *rethor* como el tirano carecen de razón y de cordura y hacen lo que les parece, no lo que quieren<sup>330</sup>. Sumidos en el mundo de las apariencias, actúan de acuerdo a sus creencias y opiniones, considerando como único fundamento de sus actos lo que ha surgido en ellos no del conocimiento (*episteme*) sino de la apariencia de conocimiento (*doxa*) que, desligada de sus modelos, deviene a su vez simulacro de los mismos (*Gorg.*, 466c-e)

Por eso, como remarca Sócrates: “en el caso de que alguien, sea tirano u orador, mate, destierre de la ciudad o quite los bienes a alguno, en la creencia de

---

<sup>330</sup> Para Platón tanto el arte de los oradores como el gobierno de los tiranos están sostenidos en el simulacro que apela a la seducción de las pasiones y no en la *episteme* que regula la actividad de la razón. A su vez, como el poder y el bien se ligan al verdadero saber y no al simulacro de conocimiento que se manifiesta en la creencia, tanto los oradores como los tiranos carecerán de verdadero poder y no participarán en absoluto de la idea de bien. Esto lo expresa claramente Sócrates en su diálogo con Polo: “Entonces refútame y demuestra que los oradores son hombres cuerdos y que la retórica es arte y no adulación. Pero si no me refutas, los oradores, que hacen en la ciudad lo que les parece, e igualmente los tiranos, no poseen ningún bien con esto, pues el poder, como tú dices, es un bien, pero tú mismo reconoces que hacer lo que a uno le parece, cuando está privado de razón es un mal, ¿No es así?” (*Gorg.*, 467a).

que esto es lo mejor para él, cuando en realidad es lo peor, éste tal hace, sin duda, lo que le parece. ¿No es así?” (*Ídem.*: 468d). Actuar según el parecer y no según el querer distingue claramente las figuras del orador y el tirano, por un lado, y la del filósofo por el otro. El orador y el tirano actúan haciendo lo que les parece, en cambio el filósofo actúa haciendo lo que quiere. Hacer lo que se quiere no es querer aquello que se hace, como ocurre con el parecer, sino querer aquello por lo que se hace.

El orador y el tirano están presos de las formas aparentes porque quieren aquello que hacen, aman sus palabras, la seducción y la adulación que ellas generan en el pueblo y en ellos mismos. No tienen otra meta que el propio artificio construido en base a la creencia de que lo que guía su acción es lo mejor, o lo bueno. El filósofo, en cambio, quiere aquello por lo que actúa, es decir, somete sus actos al fin o a la meta indicada por el modelo arquetípico del bien que guía el verdadero conocimiento y fundamenta la acción verdadera. Gracias a ello el filósofo tiene el verdadero poder en las ciudades, en contra de lo que puede creer la mayoría, porque el poder lo da el conocimiento verdadero que guía la acción y no la creencia que la sostiene falsamente. Como afirma Sócrates: “Sostengo, Polo, que los oradores y los tiranos tienen muy poco poder en las ciudades, como he dicho hace un momento; en efecto, por así decirlo, no hacen nada de lo que quieren, aunque hacen lo que les parece mejor” (*Ídem.*: 466d).

Similar condena pretende realizar Alberdi de los medios utilizados por la prensa bárbara, sosteniendo a su vez que se revelan impotentes en la nueva coyuntura en la que la palabra deberá discurrir por los carriles de la razón y la ciencia y no por los atajos de la retórica demagógica. La prensa bárbara se sostiene en una creencia y no en un verdadero saber: cree que la discusión llevada adelante con medios espurios es un arma legítima de practicar la política, cuando en realidad representa un delito que no injuria al agredido sino a la sociedad y al mismo que lo comete. Cree asimismo que la ofensa de la palabra produce consecuencias en la persona agredida gracias al significado accidental de los insultos, cuando en realidad el acto de enunciación de los mismos es la verdadera injuria que el enunciador comete contra sí mismo. Cree además que el público

está de su lado, cuando en realidad, sostiene Alberdi, la simpatía del pueblo siempre se inclina hacia la víctima y persigue al agresor:

Esa prensa cree que en el insulto hay otro infame que el delincuente. Ella olvida que en la injuria escrita, como en la injuria de hecho, la ignominia es del delincuente no del ofendido. Una puñalada, es un insulto de hecho en lugar de ser un insulto de palabra: ¿a quién mancha la sangre derramada? ¿al herido o al delincuente? ¿Hacia cuál va la simpatía pública y tras de cuál va el juez del crimen? (COM: 282)

Por otra parte, la prensa detractora cree poder sostenerse en el entusiasmo de sus palabras agresivas eludiendo el camino de la razón argumentativa que, como sostenía Locke, siempre es más arduo y más difícil que el de la creencia. El corazón entusiasmado cree que mantiene una relación directa con la verdad por el auxilio de una suerte de gracia inspirada por la divinidad. La creencia, además, inspira a las palabras un aura que las aleja de la forma proposicional en la que se descubre la verdad y las dota de un poder cuasi mágico, como si se tratara de ensalmos.

El modo en que Sarmiento hace uso de su pluma-látigo se parece mucho a esta modalidad mágica de la palabra, ya que pretende, con el mero conjuro, eliminar a sus enemigos dejando el terreno libre de ‘perros de todas bodas’ no aptos para la política. El uso del epíteto, el insulto, la puesta en ridículo, etc. sustituyen en las “Ciento y Una”, según la perspectiva de Alberdi, el uso de la razón argumentativa: “Esa prensa cree que un adjetivo es un argumento y que un ultraje es una razón; que la fuerza de escritor está en el poder del dicterio y que cuanto más grita más persuade; no sabe que los insultos del reo no ahogan la voz de la justicia” (Ibíd.).

Finalmente, la prensa bárbara cree que gracias a sus medios de combate puede granjearse el favor del público, halagando sus inclinaciones y pronunciando palabras que cuajan perfectamente con los requerimientos de la coyuntura. Así, tiene *in mente* sólo llevar adelante la seducción sin estar convencido de sus declaraciones:

Esa prensa cree que ama el progreso porque pide caminos, navegación [...] y en ello no hace más que hablar a la opinión que quiere propiciarse, el lenguaje que halaga a esta época de vocación económica; como el niño

maligno que habla a la abuela de plantas, de rapé y de novenas, cuando quiere sacarle algún favor (COM: 282).

El artificio montado<sup>331</sup> por el detractor de la prensa, encarnado en la figura de Sarmiento, se revela a los ojos de Alberdi no sólo lamentable sino también peligroso: es la muestra de la supervivencia de la barbarie en el ámbito de la prensa, la demostración de la equivalencia entre las acciones del detractor y las del tirano y representa además un ejemplo nefasto para los ciudadanos que deben aprender las prácticas de la libertad. Desde la perspectiva de Alberdi resulta imposible concebir una continuidad progresiva que vaya desde la palabra entusiasmada a la palabra desapasionada, desde el uso lesivo del lenguaje a su uso constructivo, y desde la pasión a la razón. Nunca sucederá, como lo piensa Sarmiento, que el entusiasmo de una discusión excite y mantenga atentas las inteligencias, propiciando así su progreso civilizatorio. Por eso no es posible aceptar una práctica discursiva que atente contra todos los principios de la libre discusión propios de una república sujeta a leyes: la palabra desapacible no cumplirá ninguna función en ella y sólo corromperá a los corazones acostumbrándolos a los discursos encendidos que alimentarán la curiosidad ‘inculta y grosera’ del pueblo.

---

<sup>331</sup> Alberdi sigue aquí la vía platónica de condena de los espectáculos, ya que la palabra desapacible, pronunciada para excitar la parte pasional del alma nunca podrá hacer virtuoso a un hombre sino que, por el contrario, lo corromperá. Como sostiene Platón en la República, con respecto a la poesía trágica: “Ten en cuenta que la parte del alma que entonces reprimíamos por la fuerza de las desgracias personales, la que estaba hambrienta de lágrimas y de quejidos y buscaba satisfacerse adecuadamente –pues está en su naturaleza el desear tales cosas– ésa es la parte a la que los poetas satisfacen y deleitan; en tanto que lo que es por naturaleza lo mejor de nosotros, dado que no ha sido suficientemente educado ni por la razón ni por la costumbre, afloja la vigilancia de la parte quejumbrosa, en cuanto que lo que contempla son aflicciones ajenas, y no ve nada vergonzoso en elogiar y compadecer a otro que, diciéndose hombre de bien, se lamenta de modo inoportuno, sino que estima que extrae de allí un beneficio, el placer, y no aceptaría verse privado de él por haber desdeñado el poema en su conjunto. Pienso, en efecto, que pocos pueden compartir la reflexión de que lo que experimentamos de las aflicciones ajenas revierte sobre nosotros mismos, pues después de haber nutrido y fortalecido la conmiseración respecto de otros, no es fácil reprimirla en nuestros propios padecimientos. [...]¿Y no rige el mismo argumento respecto de lo ridículo? Porque cuando escuchas en la comedia o en la conversación privada payasadas que a ti mismo te avergonzaría decir, y lo gozas intensamente en lugar de detestarlo como perversidad, ¿no haces lo mismo que en el caso de lo patético? En efecto, esta disposición a hacer reír que reprimías, en ti mismo, por medio de la razón, por temor a la reputación de payaso, ahora lo liberas; y tras haber fortalecido este impulso juvenil, con frecuencia te dejas arrastrar inadvertidamente hasta el punto de convertirte en un comediante en la charla habitual” (*Rep.*, 600a-e)

Alberdi establece oposiciones terminantes y excluyentes entre los modos detractores y los modos pacíficos de llevar adelante una discusión en el ámbito de la prensa, subrayando la oposición correspondiente entre un gobierno en manos de tiranos y un gobierno ordenado por las leyes. En el marco de estas oposiciones, Sarmiento queda excluido por ser el representante cabal –demostrado con creces en los asaltos cometidos por sus “Ciento y Una”- del tipo de práctica que corresponde a los detractores, demagogos y tiranos. Su retrato queda bien delineado en el siguiente párrafo de “Complicidad”:

Esa prensa cree que hoy puede escandalizar la sociedad, y mañana convertirse en cátedra de moral política; que hoy puede firmar sainetes y mañana leyes para la República; que hoy puede dar un curso de insurrección, y mañana un curso de disciplina; que se puede escribir el lenguaje de la recova, y pertenecer a corporaciones literarias; y que se puede reunir a la vez el desenfado del cómico y el decoro del ministro (Ibíd.).

El engaño en el que está inmerso Sarmiento, según la lectura de Alberdi, es a su vez el artificio espectacular que ofrece al público lector y que pretende representar frente a su antiguo compañero de causa. El escándalo, el recurso al sainete y al lenguaje vulgar y llano de los gauchos, el llamado a la insurrección y el artilugio de los cómicos<sup>332</sup> son los elementos fundamentales con los que

---

<sup>332</sup> Siguiendo los consejos de Quintiliano, Sarmiento considera valioso el hecho de ‘aprender de los cómicos’ el arte de expresar de manera vehemente las ideas, recurriendo además a la autoridad que ofrece el propio talante en la expresión de las mismas: “De los cómicos debemos también aprender el ademán para las narraciones, la autoridad en el persuadir; con qué ademán se expresa la ira, y qué inflexión de voz requiere la compasión. En lo que logrará el acierto, si escogiere algunos lugares de las comedias más aptos para esto, y que tengan más proporción con el ademán” (Quintiliano, 1887I: 58). El arte de representar de manera viva ante un público espectador la lucha de argumentos, templará las inteligencias obligándolas a mantenerse en actividad y acelerando el proceso de civilización. Sin embargo, advierte Quintiliano, es preciso cuidar el exceso que pueda producirse tomando ejemplos del arte imitativo del teatro, ya que en la retórica se trata de una verdadera acción, y en el teatro de un mero simulacro: “Un discurso oratorio tiene gusto diferente y no quiere tanta expresión en el ademán, puesto que consta de acción y no de imitación [...] Pero ya está admitida una acción algo más viva, y no sólo se requiere, sino que en algunas partes es conveniente; pero de tal manera se ha de moderar, que no perdamos la autoridad de hombres de bien y de gravedad por imitar el excesivo esmero de un comediante” (Quintiliano, 1887II: 284). Cicerón, por su parte, remarca la importancia de la acción corporal y la expresión (*léxis*): “En lo que se refiere al cómo hay que hablar, consiste en dos cosas: en la acción y en la elocución. La acción es, en efecto, una especie de elocuencia del cuerpo, ya que se basa en la voz y en el movimiento. Los cambios en la voz son tantos como los cambios en los sentimientos, los cuales a su vez son especialmente provocados por la voz. Por ellos, el orador perfecto [...] adoptará un determinado tono de voz según el sentimiento que quiera dar la impresión que le afecta y según el sentimiento que quiera provocar en el ánimo del oyente. [...] [I]ndividuos que no sabían hablar han obtenido éxitos en la elocuencia gracias a la dignidad de su acción, e individuos elocuentes



Sarmiento construye su puesta en escena, creyendo así poder llamar la atención del público y ganarse sus favores<sup>333</sup>. No obstante, la moral, las leyes, la disciplina, el lenguaje refinado y el decoro de los hombres de Estado no se conquistan mediante el artificio espectacular sostenido en la creencia y que a su vez la reproduce. Por el contrario, es la ciencia la que otorga las reglas del método necesarias para una vida política acorde a las leyes, educando a su vez en el respeto, la obediencia disciplinada y el orden.

## **2. b. Representación retórica y representación teatral**

Alberdi acusa a Sarmiento de haber montado un espectáculo serio y triste con sus “Ciento y Una”<sup>334</sup>, ya que sus procedimientos discursivos, sus asaltos, sus agresiones verbales, etc. representan todo un sistema de gobierno y un programa político que tienen en la figura del detractor y del tirano-demagogo sus máximos exponentes. Ve en las cartas de Sarmiento una teatralización deplorable, porque entiende que los medios allí utilizados desafían la crítica leal y franca apelando a los instintos más bajos y oscuros del público lector. Por otra parte, se ofrece ante los ojos del extranjero un retrato vivo de la barbarie, para vergüenza de un pueblo que luego de Caseros recuperó el camino de su organización y vive, finalmente, en la ‘edad de la república’. Ante esto, Alberdi exclama:

---

han sido muchas veces considerados como incapaces de hablar por culpa de la debilidad de su acción”(Cicerón, 1991: 57/58).

<sup>333</sup> Alberdi reitera hasta el hartazgo el defecto que considera más saliente de Sarmiento: su incapacidad para practicar el método racional y aplicarlo a los asuntos de interés común. Esto lo condena a moverse en el ámbito degradado del saber vulgar, indisciplinado y bárbaro, apelando a la seducción demagógica del público. En este sentido, Alberdi opina de Sarmiento lo que Platón de los poetas imitativos: “el poeta [...] por no saber otra cosa que imitar, aplica a todos los temas los colores que le convienen, valiéndose de palabras y frases, ya se trate de zapatería, ya de estrategia, ya de cualquier otro asunto, y utilizando el metro, el ritmo y la armonía convence a quienes lo escuchan [...] ¡Tan grande es la seducción natural que poseen esas formas artísticas! (*Rep.*, 601b)

<sup>334</sup> Sarmiento se refiere a las “Cartas” de Alberdi como ‘ópera’, ‘operilla’ o ‘libreto’ en repetidas ocasiones, ligándolo al mundo de la representación teatral como medio estratégico de ridiculizarlo: “Principio, pues, su libretto de ópera por el introito”(CyUI: 146); “Sentado en su libretto que el *tiempo le falta* para recoger las pesetas que persiguen a su fama...” (CyUI: 148); “Y a propósito de duplicidad, necesito justificarme de una carga que de ella me hace en los últimos versículos de la operilla” (CyUII: 165); “la Ópera bufo-seria de Quillota” (CyUII: 171).

¡Espectáculo serio y triste para la República Argentina el que esa prensa acaba de presentarnos a la vista del extranjero! Todo un sistema, todo un programa, todo un orden de ideas, se ha revelado vivo y palpitante en la actitud que la hemos visto tomar delante de la crítica ajustada a la ley (COM: 279).

Como periodista-detractor, Sarmiento actúa igual que los oradores demagógicos, haciendo gala en sus cartas, como si fueran discursos, de todos los artilugios que enseña el arte de la retórica para adecuarse al gusto del público y lograr la atención requerida y la adhesión deseada. A su vez se comporta como autor y comediante de sainetes, montando una escena oprobiosa para la reputación de Alberdi, que pretende, no obstante, presentarse como ‘obra de arte’: “Esa prensa cree poder merecer la opinión de probidad, ejerciendo al mismo tiempo la calumnia y la injuria, como si estos actos perteneciesen a las bellas artes y no al código penal” (Ídem.: 283). Alberdi establece así, evaluando el modo en que Sarmiento hizo uso abusivo de los recursos del lenguaje en sus “Ciento y Una”, una similitud entre el orador demagógico y el actor, señalando al mismo tiempo una equivalencia entre la representación retórica y la representación teatral.

La cercanía entre el arte de la retórica y el arte teatral fue resaltada por los pensadores antiguos, que veían en ambas la importancia fundamental que cobraba el acontecimiento de la representación (*hypókrisis*) frente a un público concreto de espectadores<sup>335</sup>. En el caso de Platón, la puesta en relación de la retórica y la tragedia cobra sentido por el tipo de conocimiento que ambas promueven y la parte del alma sobre la que pretenden influir. Tanto el orador como el poeta trágico buscan seducir a sus espectadores, halagando sus inclinaciones y proporcionando a la parte irascible del alma el suficiente alimento como para decline su alianza con la razón y deje libre a las pasiones insaciables de la concupiscible. La relación con el alma irascible y la consecuente liberación de la concupiscible hacen imposible al acceso al verdadero conocimiento (*episteme*)

---

<sup>335</sup> Cabe destacar que también en el caso de Hobbes se remarca la relación entre representación política y representación teatral en el capítulo XVI de la parte 1, dedicado a la persona y a la figura de la personificación. Allí Hobbes destaca la equivalencia entre el desempeño del actor en la escena teatral y el desempeño de los actores en cualquier conversación corriente, en la que cabe también hablar de actuación o representación, al mismo tiempo que cabe hablar de ‘representante’ ‘vicario’ o ‘abogado’ en tanto alguien toma el disfraz o la apariencia externa de otra persona para hacer las veces de ella en determinado escenario. Justamente la palabra griega que designa la persona es ‘prósopon’ máscara, palabra de la cual deriva ‘prosopopeya’ noción a la que aludimos en la nota 66 del Capítulo 1, parágrafo 3. c.

que sólo puede alcanzarse ejercitando el dominio de la razón sobre las pasiones. Tanto la retórica como la tragedia promueven un tipo de conocimiento desligado de los modelos arquetípicos del mundo de las ideas y por lo tanto, sometido a la dinámica accidental de los simulacros. De ahí que los oradores y los poetas trágicos no promuevan una verdadera *paideia*, sino que mantengan a sus espectadores en una total *apaideusia*<sup>336</sup> (Jaeger, 1962: 695).

En su conversación con Calicles, Sócrates lo interroga acerca del fin que persiguen tanto la tragedia como la retórica, sugiriendo que ambas tienen como objetivo agradar a los espectadores, por lo que se inclinarán siempre a enunciar lo que a estos les dé placer y no lo que, aunque sea verdadero, les desagrade. La tragedia, por un lado, se dedicará a cantar y decir lo que sea del gusto común, acallando lo que pueda producir en el público cualquier contrariedad:

Sóc.- ¿Y a qué aspira esa poesía grave y admirable, la tragedia? ¿Es sólo su propósito y su empeño, como tú crees, agradar a los espectadores o también esforzarse en callar lo placentero y agradable cuando sea malo y en decir y cantar lo útil, aunque sea molesto, agrade o no a los oyentes? ¿A cuál de estas dos tendencias responde, en tu opinión, la tragedia?

Cal- Es evidente, Sócrates, que se dirige más al placer y a dar gusto a los espectadores (*Gorg.*, 502 b-c)

La retórica, por otra parte, no se ocupará de hacer libres a los hombres, porque ocultará la verdad bajo las apariencias agradables del artificio oratorio y del discurso halagador. Complacerá con sus palabras los oídos de los

---

<sup>336</sup> Rammoux recupera la noción sofística de educación por la tragedia, retomando la perspectiva de Gorgias y de los autores trágicos, que concebían a la poesía como una ‘divina pedagogía’: “La tragedia disputa a la filosofía del doble discurso el honor de promover al hombre en lucidez. Ella lo hace mejor, porque junta un encanto capaz de mezclar la consolación con lo que Esquilo llamaba ya una divina pedagogía. Es por lo que la filosofía de Gorgias, mejor que la de Protágoras, merece ser llamada ‘filosofía de la tragedia’. No sólo la tragedia enfrenta, bajo varias perspectivas, las pasiones contrarias provocadas por los acontecimientos vividos, sino que, a fuerza de enfrentarlas, coloca a los espectadores en ese estado de gracia en el que la pasión de Héctor parece tan cautivante como la victoria de Aquiles, y la derrota de los Persas merece tantas lágrimas como las ruinas de los santuarios nacionales. Lejos de dominar la contradicción, el héroe trágico padece hasta la catástrofe y la muerte” (Rammoux, 1968: 9). La tragedia, gracias a la representación de las contradictorias pasiones humanas, dota a sus espectadores de una gracia especial para dejarse cautivar de igual manera por diversas perspectivas sobre los avatares humanos, a la vez que los alienta a concebir sus propias obras de arte. Señala Rammoux: “Gorgias elevaría al nivel de la formulación sabia la insostenible lección de la tragedia. Su sabiduría se guardaría bien de proponer alguna conciliación, y de prometer alguna victoria. Ella enseñaría a obtener un placer estético de la contemplación de esos combates. Digamos, una satisfacción contemplativa vivida al ras del fenómeno natural y humano. Ella alentaría al hombre a la producción artística” (Ídem.:5).

ciudadanos<sup>337</sup>, haciéndoles escuchar lo que les da placer y no lo que les pueda aportar el mayor bien. Por eso la retórica no tratará a los hombres como seres maduros sino que los mantendrá en su condición de niños, generando sobre ellos un influjo que le otorgará al orador el poder personal que le hará olvidar el interés público. Como sostiene Sócrates siguiendo su método interrogativo:

¿y qué es, a nuestro juicio, la retórica que se dirige al pueblo ateniense y a los pueblos de otras ciudades, a los hombres libres? ¿Piensas tú que los oradores hablan siempre para el mayor bien, tendiendo a que los ciudadanos se hagan mejores por sus discursos, o que también estos oradores se dirigen a complacer a los ciudadanos y, descuidando por su interés particular el interés público, se comportan con los pueblos como con niños, intentando solamente agradarlos, sin preocuparse para nada si, por ello, les hacen mejores o peores? (*Gorg.*, 502e).

Calicles responde que existen oradores tanto del primer tipo, que sería el ‘tipo justo’, el orador que busca el mayor bien y no el placer del auditorio, como del segundo tipo, lo que daría como consecuencia, señala Sócrates, la existencia de una buena retórica y de una mala retórica. No obstante, cuando le exige a Calicles un ejemplo de buen orador, a este le resulta imposible proporcionarlo, porque todo aquél que practica el arte de la retórica –‘mala’ por antonomasia- no busca nunca la moderación y la virtud, sino que excita la intemperancia y empuja al vicio.

Aristóteles, por su parte, cuando establece la relación entre representación retórica y representación teatral no pretende condenar a la primera, por considerarla un mero artificio. No ve en el artificio retórico nada reprochable sino, por el contrario, una de las cualidades característica del arte. La importancia de la *léxis* (expresión o estilo) estriba en que en materias –como es el caso de la política- en que no es posible la demostración geométrica, “no basta con saber lo que hay que decir, sino que también es necesario decirlo como se debe”. Esto requiere una cuidadosa investigación, ya que es necesario saber, para cada caso,

---

<sup>337</sup> Cicerón sostiene que un discurso adecuado es un discurso que toma como medida orientadora el gusto del público, haciendo posible así una representación retórica adecuada y verosímil: “En todo tiempo, el gusto del auditorio ha sido la medida orientadora de la elocuencia de los oradores. Efectivamente, todos los que buscan la aprobación, tienen en cuenta los gustos de los oyentes y se pliegan y acomodan a ellos, a su arbitrio y sus gestos” (Cicerón, 1991: 43/44)

“el modo como estas materias predisponen los ánimos mediante la expresión y [...] aquello que concierne a la representación (*hypókrisis*)” (*Ret.*, 1403b).

En las materias en las que no se aceptan las demostraciones, por no ser exactas, el empleo de la persuasión es fundamental e imprescindible el conocimiento minucioso del artificio que rodea dicha práctica. Por eso Aristóteles aconseja –como lo harán luego Cicerón y Quintiliano- acomodar la voz según los asuntos tratados, usándola sonora para tratar temas graves, mesurada para asuntos que requieren moderación y baja para cuestiones delicadas. Asimismo, será de suma importancia para el orador cuidar las entonaciones y los ritmos necesarios para adecuarse a cada caso particular de persuasión, aprendiendo tal arte de los actores. La vestimenta, los gestos, ademanes y movimientos corporales constituirán otros tantos elementos que será necesario cuidar para que la representación sea llevada adelante con éxito y se logre la adhesión del auditorio.

Aristóteles advierte, no obstante, que es necesario manejarse con sumo cuidado en el terreno de la retórica, para no terminar otorgando a la puesta en escena una importancia suprema, que haga olvidar el tema o los hechos sobre los que se está discutiendo. En cierto punto parece continuar la vía de su maestro, otorgando mayor acento a lo que se dice que al modo en que se lo expresa:

como todas las materias a que se refieren a la retórica se relacionan con la opinión, se ha de poner también cuidado en este punto, no por su rectitud, sino por su necesidad. Porque lo justo y nada más que ello es lo que hay que buscar con el discurso, antes que el no disgustar o el regocijar al auditorio, y lo justo es ciertamente debatir acerca de los hechos mismos, de suerte que todo lo que queda fuera de la demostración es superfluo (*Ret.*, 1404a)

Pero a pesar de esta declaración de superfluidad dedicada a todo lo que queda por fuera de la demostración de los hechos sometidos a discusión, la importancia de la expresión y de la representación vuelve a ser subrayada por Aristóteles. Este entiende que el modo en que son expresados los argumentos en los asuntos sujetos a la opinión puede efectivamente modificar la naturaleza misma de esos asuntos, ya que cuando es necesario un consenso de muchos, lograrlo es objetivo de la persuasión mediada por la representación oratoria. Por

lo tanto, sostiene el filósofo, “lo que concierne a la expresión es también – siquiera sea en una pequeña medida- necesario en toda enseñanza, puesto que para las demostraciones hay diferencias en expresarse de un modo u otro” (*Ibíd.*).

La importancia de la expresión, de la voz, de los ademanes, los gestos, las acciones corporales, etc. en la representación retórica, comunican directamente este arte con el teatral: “el caso es que esta representación oratoria tiene, cuando se aplica, los mismos efectos que la representación teatral” (*Ibíd.*). Por eso, muchas veces ocurre que ciertos discursos escritos, cuando son pronunciados de manera adecuada, adquieren una fuerza y vitalidad que su propia inteligencia no le habría proporcionado<sup>338</sup>. La imitación característica de la poesía trágica es así un antecedente directo del arte de la retórica, en tanto en ambas es importante la puesta en escena. Sin embargo, la diferencia estriba en que los poetas pueden decir vaciedades y aún así conseguir fama por el modo en que las expresan, en cambio, en la representación retórica es necesario que sea tan importante el modo en que determinado asunto sea expresado como el asunto mismo.

---

<sup>338</sup> Cabe señalar que desde la crítica literaria y del análisis discursivo se ha destacado la *teatralización del pensamiento* (Ventura, 1991; Pina, 1998; Pauls, 2007) como una característica peculiar de los textos polémicos, panfletos, libelos y correspondencia publicados en el ámbito de la prensa periódica. El patrón de la confrontación dual, que se instaura como acto reflejo o de réplica al desafío propuesto, conlleva una serie de acciones que tienden a la exageración retórica y teatral de los textos, producidos con el ánimo de excitar las pasiones del público lector/espectador más que con la intención de persuadir al interlocutor sobre los argumentos puestos en juego. Los propios protagonistas de las polémicas aludieron oportunamente a esta característica ‘teatral’ de las mismas. Por su parte, Chassim señala la teatralización y la preeminencia de los juegos de enunciación en textos polémicos y panfletarios en los que el insulto ocupa un lugar preponderante. En palabras de la autora: “No debe sorprender el rol importante que juega aquí la enunciación, y del lugar ocupado por la auto-designación y la designación de aliados y enemigos. Sobre ese espectáculo así preparado los testigos se vuelven necesarios (los lectores improvisados, la masa, el auditorio)”. En una nota al pie la autora aclara: “La lengua de la política, cualquiera sea, toma en cuenta el performativo [...] y se inscribe en una puesta en escena que comprende al locutor/interlocutor y a los observadores o testigos. Calificando al enemigo (o más bien descalificándolo) ella se dirige al mismo tiempo a una tercera persona, el o los testigos que son convocados a la escena de manera ficticia” (Bouchet et al., 2005: 24).

## 2. c. El hechizo de los oradores y los poetas trágicos. La expulsión de la tragedia.

La condena a la representación retórica, asociada a la condena a la poesía trágica, tiene su expresión más clara en la *República* de Platón, tanto en la célebre alegoría de la caverna presentada en el Libro VII, como en la famosa expulsión de los poetas de la ciudad ideal, tema del último Libro, el X. En la ‘analogía plástica’ de la caverna (Jaeger, 1962: 681) que presenta Sócrates a su interlocutor, Glaucón, lo que se presenta a la mirada es una extraña situación -“¡Extraño cuadro y extraños cautivos!” exclama Glaucón- porque no se observa *propiamente* un espectáculo o una representación, sino que se ve a otros ver un espectáculo, a la vez que se percibe todo lo que rodea a éste en cuanto ‘puesta en escena’.

Sócrates empieza describiendo el cuadro: el estado de cautividad de los espectadores, el ‘edificio’ -“especie de vivienda subterránea en forma de caverna”- y las condiciones de visibilidad. Luego destaca el singular artefacto de proyección de imágenes que los espectadores tienen a sus espaldas. En primer lugar se encuentra el fuego, que otorga la fuente lumínica gracias a la cual podrán hacerse visibles las figuras. En segundo lugar hay un camino por el cual transitan personajes que no son visibles ni para los cautivos ni para Glaucón, ya que se encuentran ocultos tras una “tapia semejante al biombo que los titiriteros levantan entre ellos y los espectadores y por encima del cual exhiben sus fantoches” (*Rep.*, 515a). Esas figuras<sup>339</sup> del camino llevan en sus manos siluetas (fantoches) que representan hombres y objetos, siendo lo único que de ellos sobresale por encima del biombo. En tercer lugar se encuentran los espectadores, a espaldas del fuego, del camino, del biombo y de las figurillas en manos de las sombras deambulantes. El fondo de la caverna, expuesto a sus miradas, refleja estas figurillas y es lo único que los espectadores cautivos tienen la posibilidad de percibir con la mirada.

La situación de los espectadores cautivos, que nunca han visto más que figurillas de sombras reflejadas en una pared, es la de una completa *apaideusia*, ya que “no tendrán por verdadera otra cosa que no sea la sombra de esos objetos

---

<sup>339</sup> En la edición de Gredos del diálogo *República*, las figuras son llamadas ‘sombras’ (Platón, 2007c), en la edición de Eudeba ‘hombres’ (Platón, 2007e).

artificiales” (*Ídem*: 515c). Sólo con la ayuda del filósofo ejercitado en el ascenso hacia la luz y en el descenso hacia las sombras, podrán los cautivos convertir su mirada – torcerla hacia la verdadera fuente de la verdad- liberándose paulatinamente de las sombras y ascendiendo hacia los modelos.

Como sostiene Jaeger, la alegoría de la caverna es el tránsito de la *paideia* concebida desde el punto de vista del hombre. Por eso Platón está interesado en que la atención recaiga en el “pathos de este proceso interior de la cultura [que] nos acerca al mismo tiempo a la verdadera exposición de su trayectoria metódica en la enseñanza de las matemáticas y de la dialéctica” (Jaeger, 1962: 696). En esa dinámica, lo que Platón resalta es el papel fundamental del filósofo como maestro liberador, quedando relegada para el Libro X la censura a las sombras responsables del espectáculo que mantiene a los hombres en la incultura de los simulacros.

El último Libro de la *República* representa una suerte de ‘condena del espectáculo’ ya que se cuestiona allí de manera tajante la acción corruptora de la poesía trágica sobre el alma de los hombres. En la alegoría de la caverna, el poeta trágico sería aquél que pasa caminando detrás del biombo, sosteniendo en sus manos las figurillas de cartón que se reflejan en la pared del fondo y que mantiene engañados a los espectadores cautivos. En cierta forma, el artilugio de los poetas condena a los hombres a permanecer cautivos con la mirada fija en el muro que proyecta sombras. Estas, desligadas de los modelos arquetípicos y por lo tanto sometidas a la fuerza corruptora del simulacro, ofician de única realidad para los espectadores, pero también para los propios imitadores.

En efecto, “todo imitador no tiene sino un conocimiento muy superficial de lo que imita, que la imitación es un puro entretenimiento, sin seriedad alguna, y que los que se dedican a la poesía trágica [...] son tan imitadores como es posible serlo” (*Rep.*, 602b). El ‘puro entretenimiento’ se cifra en la relación que mantienen los imitadores, no con la verdad de los arquetipos, sino con la pura actividad de seducción de las partes sobornables del alma de los hombres. La imitación poética “[r]iega y alimenta lo que debería secarse poco a poco, y da gobierno de nuestra alma a lo que debería ser gobernado para que fuéramos mejores y más felices en vez de peores y más desdichados” (*Ídem.*: 606d).



En consecuencia, la poesía trágica, responsable de desarrollar la parte del alma sobre la que arraigarán las otras prácticas imitativas nefastas para la vida de la ciudad (la retórica, la demagogia y la tiranía), tiene que ser preventivamente desterrada, para cuidar a los hombres de su hechizo y evitar su seducción corruptora. Como advierte Sócrates:

Estamos persuadidos, en todo caso, de que no debemos apegarnos seriamente a esta especie de poesía como a un arte que alcanza la verdad y que merece nuestro celo, sino que, por el contrario, quien la escucha debe mantenerse en guardia, temiendo por el buen orden de su régimen interno y observando como norma todo lo que hemos dicho sobre ella (*Rep.*, 608a)

Estar advertidos acerca de los peligros del espectáculo imitativo montado por la poesía trágica, significa entonces censurar su presencia, reconociendo el poder que ejerce sobre las partes del alma más bajas y más potentes. Esta censura permitirá eludir, según Platón, uno de los peligros más acuciantes en la vida de una ciudad: el desarrollo desmesurado de la parte del alma susceptible de adulación, terreno fértil donde crecen y se desarrollan retóricos, demagogos y tiranos.

A fines del siglo XIX Le Bon ofrecía una lectura similar del fenómeno teatral, concibiéndolo como uno de los medios sugestivos más notorios de las masas. La fuerza de la ‘imaginación representativa’ reside en la importancia que ha tenido siempre el papel de las ‘apariencias’, en detrimento muchas veces de la ‘realidad’, y en el predominio de lo ‘ideal’ por sobre lo ‘real’. Para Le Bon las imágenes representativas ponen a las muchedumbres en un estado semejante al que experimenta el soñante, que cree realidad lo que es mera representación onírica. Además, proporcionan el medio más eficaz de impresionar a las masas, aterrorizándolas o seduciéndolas de tal manera de poder llegar a ser móvil de sus acciones (Le Bon, 1958: 73).

Las representaciones teatrales serán así el analizador más notable de la conducta de las masas, porque allí se expresa de manera evidente lo que en otros ámbitos que se mueven según su misma lógica sugestiva -el parlamento, el juicio por jurados, el discurso del orador, la prensa periódica, etc.- es en ocasiones más difícil de evidenciar. Como bien observa Le Bon:

las representaciones teatrales que presentan la imagen bajo su forma más visible y elemental, tienen una enorme influencia sobre las muchedumbres. Pan y espectáculos constituían antiguamente para la plebe romana el ideal de dicha, y no pedía nada más. En la sucesión de las edades este ideal ha variado muy poco. Nada existe que hiera tan intensamente la imaginación de las muchedumbres de toda clase como las representaciones teatrales (Le Bon, 1958: 73)

La influencia sugestiva de la representación teatral en las masas y la relación que mantiene esta con la incitación a la acción o con la constricción a la inacción, no obstante, será concebida de manera contradictoria por Le Bon. Por una parte, reconocerá que “el espectador más inconciente sabe que es víctima de ilusiones y que las aventuras que le hicieron reír o llorar son imaginarias” (*Ibíd.*) reconociéndole un saber de artificio que lo pondrá a salvo de la influencia directa, diríamos ‘hipnótica’ sobre sus acciones. Pero, por otra parte, señalará que muchos son los casos en los que se sabe que la escena imaginaria cobra tal influencia sobre las mentes de las masas que incitan a la acción efectiva. Al respecto, sugiere Le Bon: “Yo creo que éste es uno de los indicios más notables del estado mental de las muchedumbres, y especialmente de la facilidad con que se sugestionan. Lo ideal actúa sobre ellas casi tanto como lo real. Tienen tendencia evidente a no diferenciarlo” (*Ídem.*: 73/74).

Según la perspectiva platónica el público espectador de la tragedia se convertirá poco a poco, gracias al influjo de su hechizo, en cautivo de los simulacros, por lo que será materia maleable de oradores y tiranos dispuestos a tratarlos como niños. Un hombre hechizado por el arte mimético será un ser pasivo, sometido a la parte concupiscible del alma, que nunca encuentra modo de saciar sus requerimientos. Sufrirá además de *apaideusía* y vivirá en una total ceguera aunque pueda ver las figurillas de la mimesis poética y escuchar las palabras miméticas de oradores y demagogos.

Según la perspectiva de Le Bon, los espectadores estarán sometidos, como toda masa, al influjo sugestivo de las imágenes representativas, que también pueden ser recreadas por las palabras del orador avezado, conocedor del arte de adular las pasiones y acompañar las inclinaciones humanas para ganarse sus favores. Y si bien reconoce en cierta medida la capacidad del público para

advertir el artificio representacional, termina concluyendo que la cualidad más saliente de estos, en el seno de una masa, es la incapacidad para deslindar la realidad de la fantasía.

Sarmiento, tal como lo analizamos en el primer capítulo<sup>340</sup>, considera al artificio representacional desde la perspectiva que concibe a la retórica como el arte de la persuasión imprescindible para la vida política de una ciudad, no desde la perspectiva que la considera un mero simulacro corruptor de las virtudes cívicas. Si bien establece una diferencia entre el ‘buen artificio’ –ejemplarmente demostrado en la escena de Sarmiento desfilando entre los soldados de Urquiza con su equipo militar europeo- y el ‘mal artificio’ –representado por el cintillo colorado de Rosas, rehabilitado por Urquiza-, conminando a este último a la exclusión, recupera la función general cumplida por las apariencias y el saber acerca del manejo de las mismas en la vida política.

La importancia dada a la construcción del artificio de la autoridad, por ejemplo, significa un reconocimiento del papel jugado por el parecer en la construcción del ser, que referimos sobre todo al modelo francés de pensar el proceso civilizatorio. Este modelo no realiza una oposición –típica del modelo alemán- entre cultura y civilización, verdad y apariencia, realidad y artificio, sino que reconoce, en el ámbito de los asuntos humanos, la compleja interrelación que existe entre lo general de las ideas y lo particular de las existencias, entre lo universal de los principios y lo concreto de las realidades, entre la prescripción de las normas y la singularidad de los hechos.

Alberdi, por el contrario, concibe al artificio representacional como lo opuesto a la vida prosaica de la industria y el comercio, y por lo tanto censurará su existencia considerándola ociosa, formal y superficial. Los requerimientos de la vida práctica exigen una palabra que sea menos elíptica y más referencial, menos entusiasta y más informativa, menos interpersonal y más comunicativa. El espectáculo representativo no formará parte, para Alberdi, de la vida política de una república, porque esta, establecida según sus leyes, no necesitará de la persuasión sino sólo de la demostración.

---

<sup>340</sup> Véase Capítulo 1, apartado 2, “El líder y el intelectual como consejero” y 3, “Política y saber de artificio”.

## **2. d. Censura del espectáculo polémico**

Alberdi censura fuertemente la puesta en escena montada por Sarmiento en las “Ciento y Una”, reeditando así el gesto platónico de destierro de las artes imitativas del ámbito de la república. La palabra encendida no puede formar al ciudadano virtuoso, porque apunta al alma irascible del mismo, dejando paso libre a las pasiones y nublando su razón. Los medios discursivos de Sarmiento, que violan todos los preceptos racionales y no se ocupan en absoluto del asunto de la discusión, representan para Alberdi el oprobio de la nueva etapa en la que ingresa la República Argentina, fatigada de retóricos, demagogos y tiranos y necesitada de obreros y comerciantes. Resulta imposible imaginarse, desde esta perspectiva, la función que puede llegar a cumplir la polémica encendida y el debate erístico, ocupados en las personas y no en las cosas del mundo.

El ataque personal, el asalto al círculo del honor y la invasión de los elementos de la región posterior en la escena pública, representan otros tantos estigmas de la prensa bárbara, preocupada por mantener en su apogeo el orgullo guerrero de las antiguas repúblicas, pero desorientada en el nuevo escenario de orden y disciplina acorde a las leyes. La falta cometida por las “Ciento y Una” tiene, para Alberdi, el sentido de una falta cometida contra la libertad de discusión, porque conmina a esta a degradarse en detracción personal, deviniendo debate erístico, a la vez que la convierte en una representación oratoria demagógica. Sarmiento, en la figura del detractor, actúa de manera premeditada, como si tuviera escrito el libreto que va a pronunciar, cuidadosamente preparado para destruir a su oponente y excitar la parte más baja del alma del público.

En sus cartas, en lugar de ocuparse del tema abordado por las quillotanas y de discutir haciendo uso de argumentos racionales, procede según materiales y medios extraños a la cuestión, violando así la fe de la prensa. Como afirma Alberdi: “La prensa no es escalera para asaltar la familia y su secreto; no es llave falsa para violar la casa protegida por el derecho público [...] El que así la emplea, prostituye su ejercicio y la degrada más que los tiranos” (COM: 285). Al usar la palabra como medio lesivo de combate en el marco de lo que debería haber discurrido por los carriles de una discusión respetuosa de la libertad de crítica y de

examen, Sarmiento comete, a los ojos de Alberdi, una falta similar a la que los tiranos ejercen sobre el pueblo. Por eso, este exclama: “y es él ¡el que aspira a planificar las libertades en la República Argentina! Sería curioso verle definir la libertad de la prensa” (COM: 286)

Respetar la fe de la prensa es atacar a las obras y no a las personas<sup>341</sup>, es ejercer la libertad de la crítica sobre los hechos dando razones de ello y es, según el ideal de Alberdi, proceder como él mismo lo hace en sus “Cartas”: “Yo ejercí la libertad de la prensa, porque la libertad es la crítica y el examen sin traba. Y él, que se dice apóstol de esa libertad ¿qué hizo conmigo?” (Ídem.: 285).

Sarmiento se ocupó de su persona, usó con él todos los procedimientos de agresión posibles, exponiendo a la mirada pública sus ‘vergüenzas’, es decir, aquellos materiales correspondientes a la región posterior que generalmente se encuentran ocultos a las miradas. Lo usó como fantoche de su sainete, haciéndolo representar diversas escenas imaginarias en las que aparecía como un niño díscolo y malcriado, un abogado que emulaba sus ocupaciones y su falta de tiempo, un ‘perro de todas bodas en política’, un escritor de periódicos a sueldo, etc.

---

<sup>341</sup> Beaumarchais comenta, de manera risueña, la tendencia de los hombres a degradar cualquier crítica y discusión en guerra de palabras, convirtiendo lo que debería ser un intercambio cortés de ideas, en un círculo potencialmente infinito de injurias. Motiva sus reflexiones las repercusiones que en el seno de la prensa tuvo el estreno de su obra *El Barbero de Sevilla*: “Ejemplo raro e impresionante [el de las oscilaciones respecto de la consideración de su obra, que tan pronto ‘no tiene plan ni unidad’, como resulta un ‘éxito rotundo’] en un siglo de ergotismo en el que todo se calcula hasta lo inverosímil; en el que la más mínima discrepancia de opiniones hace que germinen odios eternos; en el que todo juego acaba en guerra; en el que la injuria es, al mismo tiempo, víctima de la injuria, hasta que otra, al conseguir borrar esta última, engendra una nueva, origen de muchas otras, de modo que se propaga la mordacidad hasta el infinito, hasta la saciedad, hasta el asco, con la indignación del lector, aunque éste sea el más cáustico de cuantos han existido. Respecto a mí, señor, si es verdad, como se ha predicado, que todos los hombres son hermanos (lo cual es una hermosa idea), querría conseguir que nuestros colegas los literatos cedieran su tono arrogante y tiránico a nuestros hermanos los libelistas, que tanto usan de él, y que cediesen las injurias a los litigantes..., que no las usan menos. Y, sobre todo, desearía que se pudiese conseguir que nuestros hermanos los periodistas renunciaran al tono didáctico y magistral con que maltratan a los hijos de Apolo, desencadenando la risa de los necios a costa del talento (Beaumarchais, 1982: 20). Por otra parte el dramaturgo sugiere el modo en que le parece debería practicarse el intercambio de ideas entre los hombres: a la manera de un juego y no a la manera de la guerra: “Si algún diestro jugador quiere entrar en la partida y pelotear conmigo el ligero volante de mis pensamientos, sea bienvenido: si sabe contestar con gracia y ligereza, el juego es delicioso y la partida se anima. De este modo podrán apreciarse los golpes conseguidos, evitados, recibidos, devueltos con presteza y agilidad, y tan a punto para regocijar a los espectadores como para enardecer a los actores. Así debería ser, a mi juicio, la crítica, puesto que ésta es la única forma de concebir la polémica entre personas de buena educación y que cultivan las letras” (Ídem.: 21)

De esta manera, indica Alberdi: “Ha puesto a un lado mis escritos y la cuestión pública, y se ha apoderado de mi persona, de mi vida privada, hasta de mis facciones. No hay flaqueza, no hay violencia con que no haya manchado su pluma” (Ídem.: 286). La cita de Mariano Larra que transcribe Alberdi en “Complicidad” para ilustrar la naturaleza del espectáculo ofrecido por las “Ciento y Una” es muy elocuente al respecto:

- Yo pensaba dar razones y probar.
- No, señor; no pruebe usted nada...Diga usted: ¿qué señas tiene el adversario de usted? ¿Es alto?
- Pero...¿qué tiene que ver eso con la cuestión de tabacos?
- ¿No ha de tener? Empiece usted diciendo que su artículo es bueno porque él es alto.
- ¡Hombre!
- ¿Qué más tiene el adversario? ¿Tiene alguna verruga en las narices, tiene moza, debe a alguien, ha estado en la cárcel, gasta peluca, ha tenido opinión mala?
- Algo, algo hay en eso.
- Pues bien; a él: la opinión, la verruga: duro en sus defectos (Ídem.: 283/284)

El escritor español presenta en este diálogo una especie de didascalía a la escena de una discusión presuntamente mantenida entre dos hombres. Un tercero, que no participa del intercambio, aconseja a uno de ellos sobre la manera de ganar la contienda. La victoria se logrará en el terreno del ataque personal, no en el del intercambio argumentativo. La estrategia no consiste en ofrecer razones sino en desviar la mirada hacia los defectos físicos del adversario. El asalto a la región posterior hará las veces de ‘efecto especial’ en el marco de la discusión, llamando la atención sobre lo accesorio –la persona del adversario- y limitando el interés sobre lo esencial- el asunto en cuestión.

Los medios utilizados por Sarmiento para llamar la atención del público lector sobre las cualidades privadas de Alberdi, cumplen según este la misma función de distracción en la discusión iniciada por las “Cartas”. Diluyen el tema, desordenan los entimemas, mezclan tiempos y lugares y confunden a los lectores, incitando a la desobediencia y al desorden a través de su conformación caótica. En consecuencia, el resultado de esta estrategia discursiva es el fracaso de la discusión, tanto para sus protagonistas como para sus lectores/espectadores. De

parte de los protagonistas, porque no llegan a ponerse de acuerdo acerca de las pautas mínimas sobre las que discurrirá la discusión, situación que redundará en una constante revisión de las bases relacionales que termina por interrumpir definitivamente la comunicación sin haber podido siquiera abordar el tema que la había generado. Esta situación es bosquejada por Sócrates de la siguiente manera:

Sóc- Supongo, Gorgias, que tú también tienes la experiencia de numerosas discusiones y que has observado en ellas que difícilmente consiguen los interlocutores precisar el objeto sobre el que intentan dialogar y, de este modo, poner fin a la reunión después de haber recogido y expresado recíprocamente sus pensamientos (*Gorg.*, 457c).

Este retrato de situación no es ocioso en el marco del diálogo platónico que tiene por tema, justamente, el arte de la retórica: se supone que esta debe enseñar el modo en que se puede llegar a persuadir al auditorio, pero muchas veces es tal el desorden de las ideas, y por ende de los argumentos, que ni siquiera se puede llevar adelante el diálogo. Pero además de eso, sucede que muchas veces, en el desarrollo de un diálogo o discusión, se recurre a medios extraños a la cuestión, comprometiendo el talante personal y el amor propio antes que el amor por la verdad.

Esto significa un fracaso de la discusión también a la vista de los espectadores, que en lugar de ilustrarse sobre los diferentes aspectos de un problema, son testigos de un espectáculo poco decoroso, en el que se ventilan asuntos pertenecientes a una región ajena a la de la representación retórica. Como indica Sócrates:

si hay diferencia de opiniones y uno de ellos afirma que el otro no habla con exactitud o claridad, se irritan y se imaginan que se les contradice con mala intención, y así disputan por amor propio sin examinar el objeto propuesto en la discusión. Algunos terminan por separarse de manera vergonzosa, después de injuriarse y haber dicho y oído tantas ofensas que hasta los asistentes se indignan consigo mismos por haberse prestado a escuchar a tales personas (*Gorg.*, 457c).

Este juicio acerca del fracaso en las discusiones es claramente sostenido por Alberdi, que podría haber pronunciado, refiriéndose al malogrado intercambio de ideas con Sarmiento lo que Sócrates le decía a Gorgias respecto del suyo: “En

todo caso tú y yo estamos haciendo algo ridículo en esta conversación. Durante todo el tiempo que llevamos hablando no cesamos de dar vueltas a la misma cuestión, sin enterarse nunca cada uno de lo que el otro dice” (*Ídem.*: 517c). Pero Alberdi no alcanza ese nivel de autoconciencia socrático, sino que se limita a censurar los procedimientos de su adversario considerando los suyos absolutamente conformes a los requerimientos estipulados por los debates de libertad.

Sus “Cartas” fueron escritas, según su propio parecer, no con la intención de atacar la persona de Sarmiento como sostiene este en sus “Ciento y Una”, sino todo lo contrario: tienen como objetivo denunciar su carácter de ‘agitador’ que tanto daño hace al plan de organización de Urquiza. Las razones de su escritura son expresadas así por el propio Alberdi:

¿Por qué escribo? ¿Para qué he escrito las *Cartas*, preguntáis? Os lo diré. No para demoler la reputación de Sarmiento, como pretende él con más jactancia que razón; sino para desarmar a un agitador; para inutilizarle sus armas de desorden, dejándole la gloria que adquirió antes con sus armas de libertad (COM: 294)

Por otra parte, además de servir para ‘desarmar a un agitador’, sus “Cartas” se reputan ejemplares, por constituirse formal y temáticamente -al igual que sus otros escritos dogmáticos- según los protocolos del discurso científico que exigen orden, objetividad, neutralidad valorativa, frialdad, impersonalidad y ausencia de pasión. Este tipo de escritos son los que definitivamente sirven a la nueva etapa de organización que vive la República Argentina, según los argumentos presentados por Alberdi<sup>342</sup> en las quillotanas y reforzados en “Complicidad”:

He escrito mis *Cartas* por el mismo estímulo que me hizo escribir mis *Bases*. Ambos escritos son conservadores; el mismo espíritu de orden y disciplina prevalece en los dos. En uno y otro son servidos el pensamiento y plan de organización del vencedor de Rosas, y el pacto de San Nicolás, que lo hace ser jefe de la República libertada por él (Ibíd.)

---

<sup>342</sup> Véase Capítulo 2, apartado 2.



La publicación de “Complicidad” luego de las “Ciento y Una” encuentran su justificativo, entonces, en la necesidad de seguir sirviendo al plan de la organización, en contra del desorden propugnado por la prensa detractora. El objetivo de la intervención de Alberdi en el ámbito de la prensa no es el de participar plenamente del intercambio polémico, que para él es un rotundo fracaso a partir de las “Ciento y Una”, sino expedirse acerca de la forma en que la discusión se degradó y las nefastas consecuencias que de ello se derivan. Como juez y ‘presidente’ de la polémica, Alberdi evalúa su discurrir y pronuncia el veredicto: el modo en que Sarmiento asaltó su persona y el uso indiscriminado de recursos que atentan contra la fe en la prensa y en la discusión desinteresada, lo convierten en pasible de censura. El espectáculo ofrecido por sus insultos lo convierten en un modelo peligroso para un pueblo necesitado de leyes y escritos dogmáticos, y no de llamados incendiarios a la resistencia contra la autoridad.

Cabe destacar aquí que la fuerte censura de Alberdi a la forma espectacular que adquirió la polémica a partir de las “Ciento y Una” fue notablemente reproducida por muchas de las reflexiones críticas que esta suscitó a lo largo del siglo XX. Generalmente se sostiene que su característica más saliente es la *gran vivacidad* de estilo que tienen los escritos que la conforman y el hecho de que los *recursos* mediante los cuales se expresa, se impongan por sobre los argumentos y los temas<sup>343</sup>.

---

<sup>343</sup> En general los juicios críticos acerca de la polémica entre Sarmiento y Alberdi siguen la vía reflexiva trazada por “Complicidad”, ya que se expiden sobre ella como si se tratara de un espectáculo de ‘cuerpo presente’: duelo, justa, combate, lucha, batalla, debate, etc. A su vez, la conciben como un espectáculo vistoso, que concita la atención por lo florido de sus recursos, y como una degradación del principio de la libre discusión, devenida debate erístico. Sus diferentes críticos y lectores la han caracterizado como memorable y famoso espectáculo, apasionante y no siempre decoroso. La “justa de caballeros” de Sáenz Hayes (1926) será “uno de los más apasionantes espectáculos intelectuales que se hayan producido en América” según Manuel Gálvez (1952); un “memorable choque” en Palcos (1938); una “polémica memorable” para Canal-Feijóo (1955); una “famosa polémica” para González Arrili (1946); “célebre polémica” para Di Tella (1998); “el más célebre debate de la literatura argentina” según Adolfo Prieto (1988). Ricardo Rojas, en *El profeta de la pampa* ofrece la siguiente descripción: “Jamás se ha producido en nuestra historia intelectual y política una polémica más lamentable. Aunque eran patrióticos los móviles de ambos contendientes y elevados los propósitos históricos que ambos servían, el debate degeneró en una gresca de injurias personales. Dado su temperamento, Alberdi alzaba menos la voz y hería con florete, mientras el desesperado Sarmiento parecía un Ajax furioso y asestaba golpes de piedra, de honda, o de garrote. La causa que Alberdi defendía era más clara, y la razonaba con tal primor, que él parecía un moralista y un hombre de Estado, presentándolo a su contrincante como ‘un Facundo de la prensa’, cuya época ya había pasado al iniciarse la organización constitucional de la República, de la que Alberdi era el mentor, el legislador, el *maestro*. Sarmiento, furioso contra el doctor en leyes, por no serlo él, y desorientado por los

Pero se destaca sobre todo la ‘censura del espectáculo polémico’, es decir, el llamado a resistir, en el análisis crítico, al poder seductor que sus alusiones accidentales y ‘notas de color’ ejercen sobre el lector. Como advierte Zorraquín Becú en su prólogo a las “Cartas” de Alberdi:

Ese interés no reside en el placer que sin duda proporciona la dialéctica de alta jerarquía de una inteligencia sagaz y combativa; ni en el espectáculo conmovedor a ratos y a ratos quizá desagradable de dos notables espíritus tendidos en supremo esfuerzo por demolerse y anularse (Zorraquín Becú, 1945:61/62)

Degradada en espectáculo, la polémica se transformará en mero alimento superficial y en materia de una lectura vacua ya que, como diría Alberdi, está plagada de “insultos, injurias, sofismas y proclamas de incendio, lo único que pica y estimula la curiosidad inculta y grosera” (Alberdi, 1974: 76). Para evitar este desvío en la crítica, resulta necesario resistir el influjo seductor del espectáculo polémico, tal como lo advertía oportunamente Alberdi respecto de los escritos de la prensa periódica.

La censura del espectáculo adquiere así el sentido de controlar el abordaje plebiscitario al que, de todos modos, ha sido sometida la polémica. La ‘aclamación’ del público<sup>344</sup>, típica de las peleas ‘cuerpo a cuerpo’ (luchas,

---

sucesos, aguzaba sus flechas enherboladas por el rencor, confirmando el retrato que de él trazaba su antagonista” (Rojas, 1945: 395/396). Halperín Donghi, por su parte, sostiene: “Es ya revelador que muy poco después de la caída de Rosas, cuando Alberdi y Sarmiento se enfrasquen en una no siempre decorosa batalla de pluma, no intentarán ya seriamente explorar qué los separa de la definición de los objetivos que uno y otro proponen a la nación. Ello no se debe tan sólo a que ambos siguen aplicadamente los consejos irónicamente formulados por Larra para uso de los polemistas, y revuelven su pasado, presente y futuro en busca de motivos de injuria más que de argumentos para un debate serio. Aún cuando este se entabla se dará en torno de perspectivas de corto plazo: girará en torno a la ubicación de ambos en los conflictos que han vuelto a arremolinarse en un país que realiza tan mal el proyecto de reconciliación universal en el nuevo credo de la paz productiva, que tan útil había sido para allegar nuevos e influyentes reclutas a la batalla antirrosista” (Halperín Donghi, 1997: 58). En el estudio preliminar a la versión de la polémica publicada por Losada, Mayer señala: “Si hubiera que elegir un término adecuado debería decirse que los libros participan en un duelo a muerte del cual saldría vivo quien demostrara las mejores razones para convertirse en el intelectual adecuado a los tiempos que se abren con la caída de Rosas” (Mayer, 2005: 17).

<sup>344</sup> Los pensadores del siglo XIX que reflexionaron sobre el arte de la deliberación y su función pública (Bentham, 1838; Constant, 1814; Mill, 1965) sostenían que el espectáculo de las discusiones educaba al público espectador tanto en la forma como en el fondo, ilustrándolo acerca de los procedimientos mediante los cuales es posible intercambiar ideas y alcanzar la verdad, y sobre los temas nodales de la vida pública. Un pueblo educado se queda con el fondo, no con la forma pero el que está en vías de ilustración, necesita de la fuerza pregnante de la forma para ser

combates de la palestra, duelos por el honor, etc.) tiende a ser reeditada por los lectores de la misma, que muchas veces se han visto constreñidos incluso a determinar un ‘ganador’ (Palcos, 1938; Gálvez, 1952; Canal Feijóo, 1955; Pagliai, 2005). Este abordaje es considerado por muchos críticos como una degradación no sólo del objeto de análisis sino también del analista. El placer que sin duda produce un espectáculo debe ser controlado, porque no será en el regocijo de las formas, cualidad de la ‘curiosidad mediocre’ según Zorraquín Becú, que se hallará el sentido allí expresado, sino en lo que se pueda obtener abstrayendo lo que en estos escritos haya de superficial y ‘accesorio’:

Pero ese tono no agota su contenido. La forma polémica no se basta a sí misma. De lo contrario esa lectura tendría un pobre propósito, en cuanto sólo serviría a la curiosidad mediocre del que se complace en contemplar el perfecto rimero de injurias y sarcasmos con que exhiben, parejamente, su fuerza y su debilidad, su pequeñez y su grandeza dos argentinos ilustres (Zorraquín Becú, 1945: 62)

El peligro de la seducción de las formas espectaculares consiste en que hace perder de vista el *asunto o contenido* que en el caso del análisis de Zorraquín Becú es el aspecto fundamental de las cartas de Sarmiento y Alberdi: “Lo que en verdad importa es la materia sobre la cual se polemiza. De ahí su contenido trascendente porque nos instruye sobre la sustancia de nuestras luchas civiles más y mejor que muchos libros de historia y de pretensa sociología” (Ídem.)

Desde una posición homóloga en cuanto a censurar el abordaje que sólo alimentaría la ‘curiosidad mediocre’, Canal Feijóo sostiene:

Pero los contemporáneos –explicablemente– y la posteridad –no sin ligereza– se han gozado en general, más en el espectáculo polémico que en los sentidos que trasciende aquél combate singular entre gigantes, esos profundos sentidos que lo remiten rectamente, con máxima ejemplaridad, al drama mismo de la fijación de la conciencia constitucional, a la historia

---

llamado a atender sobre el fondo. El ‘progreso’ el público sería, idealmente, el siguiente: de *público espectador* que ocupa el patio de butacas del teatro o del parlamento, que participa de los bailes públicos, del hipódromo o de las corridas de toros, a *público curioso* que pretende saber qué hay detrás del telón de fondo de la representación a la que asiste y por lo tanto está interesado en lo que se urde tras bambalinas; hasta llegar a convertirse en *público protagonista*, miembro activo de la vida política de su comunidad. El siglo XX se encontró, en realidad, con el problema de la existencia de un *público plebiscitario* típico de las democracias de masas. La tendencia a la pasividad y la pérdida de interés por los asuntos públicos tiene su contracara en la unanimidad aclamante de la opinión pública en la era de la democracia, peligro advertido claramente por Constant (1814), Tocqueville (2005) y Mill (1965).

de la literatura, y a la filosofía de la historia argentina. Los accidentes, los incidentes, las alternativas de la disputa, poco importan al fin. Lo que en ella importa en definitiva es el sentido trascendental y simbólico que desde el plano de la cuestión personal y contingente, la transporta al plano virtual de la historia del espíritu de la forma nacional (Canal Feijóo, 1955: 366)

En efecto, la imagen según la cual una polémica es el equivalente de la lucha física llevada al ámbito verbal, pone de relieve sólo el aspecto representacional de la misma, esto es, su carácter de espectáculo<sup>345</sup>. Esta imagen constriñe, por un lado, a expedirse acerca del resultado de la contienda, lo que convierte a sus críticos, como lectores/espectadores, en público plebiscitario. Por otro lado, la analogía de la lucha cuerpo a cuerpo estimula la descripción anecdótica, llama al crítico, por decirlo así, al lugar del ‘relator’, obturando perspectivas de análisis más ‘serias’ y razonables.

Pero el reconocimiento de la forma espectacular que adquiere esta polémica no tiene necesariamente que derivar –siguiendo la vía inaugurada por la propia crítica que Alberdi lleva adelante en “Complicidad”– en la censura del espectáculo o en la superación de las formas. Tanto el comentario de Canal Feijóo como el de Zorraquín Becú establecen una oposición excluyente entre ‘espectáculo’ o mera forma, y ‘realidad histórica’ o contenido, censurando la vía de la forma en detrimento de la vía trascendente de la verdad histórica. Esta exclusión de la vía del espectáculo, opaca las diversas operaciones de ‘puesta en escena’ que los propios protagonistas pusieron en juego, negando el acceso al saber de artificio que ambos –Sarmiento para reivindicarlo, Alberdi para degradarlo– practicaron en sus cartas.

La reflexión acerca de la propia forma adquiere en este intercambio de cartas un lugar eminente, está presente en las mismas de manera explícita y acompaña su desarrollo. Se podría sostener, entonces, que además de ser un espectáculo, las cartas de la polémica entre Sarmiento y Alberdi realizan una reflexión sobre el espectáculo: lo evalúan, lo adjetivan, lo censuran y ponen en evidencia su importancia para la vida política. Se trata a la vez de una puesta en escena y del despliegue del saber de artificio que acompaña toda representación,

---

<sup>345</sup> En el caso de nuestra polémica, el ‘duelo’ o la ‘lucha’ no ocurre *efectivamente*, salvo que acompañemos mansamente la reflexión de Alberdi sobre el acontecimiento o nos dejemos obnubilar por los *insignia* de Sarmiento.

sea esta teatral o retórica. Articulado en diversos pasajes de las cartas polémicas, este saber se expresa en el comentario crítico sobre los artilugios escriturarios propios y los del interlocutor, en la estimación de las implicancias políticas que tienen esos artilugios, en la evaluación de la forma y su relación con el fondo, y en la invocación de los diversos componentes que articulan el artificio representacional.

## CONCLUSIÓN

### 1. Polémica y política

Habermas sostiene que sólo es posible hacer explícito un fragmento del horizonte común del mundo de la vida, compartido tanto por el ‘experto’, es decir, el científico o el crítico, como por el ‘lego’, es decir aquél que no encuentra mediada su relación con el mundo con una serie de categorías estandarizadas por una disciplina particular, mediante la presión de un problema. Este problema generalmente se vuelve evidente en el momento en el que fracasa la relación que establece el hombre con el mundo social, con el mundo objetivo o con su propio mundo subjetivo, revelándose así, de manera fragmentaria, una parte de la estructura del mundo de la vida compartido intersubjetivamente y que en general se encuentra vedado al saber explícito.

El intercambio polémico que compartieron Sarmiento y Alberdi entre enero y mayo de 1853 representa, según nuestro análisis, un momento de fracaso en la relación de intercambio discursivo. Este fracaso fue constatado por sus mismos protagonistas que, mediante diversos recursos estratégicos, impidieron la conformación de un espacio común en el que, como adversarios, pudieran confrontar distintos argumentos con el fin de arribar a una solución conjunta de los problemas que aquejaban a la República Argentina luego de la caída de Rosas.

El recurso utilizado por Alberdi para excluir a Sarmiento del ámbito de la ‘nueva política’ representada por el momento abierto por Urquiza, es el de la demarcación excluyente entre ‘prensa de combate’ y ‘prensa de paz’. En dicha demarcación Sarmiento queda identificado como el representante cabal de la prensa y la política de combate, caracterizadas por el uso demagógico de la palabra y por las prácticas de la detracción y del despotismo. El ‘gaucho malo de la prensa’ como lo llama Alberdi a Sarmiento, no tiene cabida en la nueva edad de la república, necesitada de orden y de ciudadanos obedientes de las leyes. No puede constituirse en adversario porque no respeta “las leyes caballerescas de los debates de libertad”, como dice Alberdi, y tampoco puede servir de ejemplo a un

pueblo que dista de estar educado para discriminar entre el buen político y el demagogo.

Por su parte, el recurso utilizado por Sarmiento para expulsar a Alberdi del ámbito de la política evitando así su constitución como adversario político es el de la detracción personal, derivada del uso estratégico y lesivo del lenguaje. Al usar su pluma como ‘látigo para espantar a los perros’ está planteando que resulta necesario liberar el territorio de la República Argentina de aquellos personajes que actúan según la conveniencia del momento, por cobardía y por mero interés personal.

Esta circunstancia extrema, en la que las propias condiciones de intercambio intelectual se ponen en cuestión por la fractura del espacio común de intercambio, obligó a sus participantes a reflexionar sobre las condiciones de elaboración y conformación del mismo, convirtiéndolo en uno de los motivos principales de la controversia. En función de ello, las diversas etapas de la polémica, sus ‘escenas’ o ‘actos’ revelan una preeminencia de la forma por sobre el contenido, en tanto ambos protagonistas se expiden acerca del modo de enunciación de la palabra en el ámbito de la política y de la prensa periódica – principal órgano de la opinión pública- a la vez que practican de manera ejemplar diversos estilos de representación (*hypókrisis*) retórica.

El motivo explícito de la discusión iniciada por Sarmiento, gracias a su Dedicatoria a Alberdi en la *Campaña*, fue el desacuerdo fundamental acerca del papel jugado por la figura de Urquiza luego de la batalla de Caseros. La actitud de Sarmiento frente a la función representada por la figura del general fue interpretada por Alberdi como una resistencia a la autoridad y condenada por representar un inadecuado llamado a la resistencia en tiempos de organización institucional en los que era necesario instar a la obediencia.

El nuevo marco institucional que Alberdi imagina fundado en la figura de autoridad encarnada por Urquiza se ve sublevado por los escritos ‘inflamados’ de Sarmiento, que cuestionan la legitimidad del general concibiéndolo como una continuación del despotismo. Según el testimonio vertido en su *Campaña* y el pronunciamiento en su contra presente en la “Carta de Yungay”, Urquiza no representa un nuevo comienzo propiciatorio de la tan anhelada organización, sino

una continuidad del despotismo disimulada bajo las apariencias de cambio que supone el relevo de los actores. Esta circunstancia justifica plenamente –según la perspectiva de Sarmiento- el uso de la palabra como arma de guerra, ya que la República Argentina debe ser defendida de los usurpadores ilegítimos de puestos de autoridad.

El llamado a la resistencia en la nueva coyuntura que enfrentaba la Argentina motivó la reacción de Alberdi, que se dedicó en sus “Cartas” a elaborar una minuciosa fisiología de la prensa en tiempos de combate, oponiéndola a una prensa en tiempos de paz. La oposición excluyente entre la palabra en un contexto de guerra, en el que cumple una función meramente instrumental, y la palabra en un contexto de paz, en el que cumple la función de expresar las leyes y permitir la comunicación entre los hombres, expresa claramente la delimitación entre guerra y política trazada por Alberdi. Para este, la guerra es la condición preliminar de la política, es el momento de violencia inicial necesario para derrotar el despotismo y establecer una autoridad firme que conduzca a la república por la vía de la organización constitucional. En el marco de la guerra la palabra cumple dos funciones precisas: por una parte acompaña a las acciones de las armas replicándolas en su violencia y en su objetivo destructivo, y por otra comunica órdenes del líder e informa a este sobre el estado de las tropas. Las razones, los argumentos, las discusiones y la práctica deliberativa del consejo, que representan actividades propias de la política, no cumplen ninguna función en el seno de la guerra, ya que las armas demuestran el fracaso de la palabra como medio de dirimir cuestiones de interés común.

Pero una vez conquistado el orden y la paz, la guerra, en tanto que contraposición de la política, queda desterrada enteramente del ámbito de la misma, por lo que cualquier uso acalorado, es decir, combativo de la palabra será visto como una profunda inadecuación entre el marco establecido y las prácticas por este requeridas. En el esquema trazado por Alberdi en sus “Cartas”, luego devenido jerarquía discursiva y criterio de demarcación entre ‘mala política’ (la de los demagogos) y ‘buena política’ (la de los expertos), Sarmiento representa la personificación de la prensa y la política demagógica, propia de los tiempos de guerra, por lo que sus prácticas tendrán que ser necesariamente condenadas y



excluidas de la nueva etapa de organización inaugurada por la derrota de Rosas en Caseros.

Tanto en su forma como en su contenido, las “Cartas” de Alberdi pretenden representar de manera ejemplar la nueva función adjudicada a la palabra en tiempos de paz. En el ámbito de la prensa como en el de la política, la palabra deberá ser utilizada en su función de medio de transmisión de conocimientos relativos al mundo objetivo, regido por las leyes explicitadas mediante la carta fundamental. Este uso prosaico de la palabra deberá controlar, a su vez, la tendencia de los hombres a hacer un uso acalorado e inflamado de la misma. El uso entusiasmado de la palabra en el ámbito de la política corrompe su función ‘natural’, la convierte en un medio de sugestión y de influjo sobre el pueblo, propio de la demagogia detractora y tiránica.

Las “Cartas” ordenan sus argumentaciones en torno a una serie de oposiciones construidas por Alberdi que se derivan de la tradicional contradicción polémica entre retórica y filosofía. Estas oposiciones: ‘vaivenes de la opinión’ vs. ‘fijeza de las normas’; ‘calor’ vs. ‘frío’; ‘entusiasmo’ vs. ‘cálculo’; ‘combate’ vs. ‘paz’; ‘pasión’ vs. ‘razón’, fundamentan la demarcación excluyente entre ‘metafísica’, entendida como elocuencia vacua y ‘ciencia’, entendida como comercio productivo con el mundo objetivo. El recurso a la oposición excluyente entre estos dos órdenes lo vimos desplegarse claramente en las “Cartas”. Alberdi se propone demostrar allí que está saldada la supremacía de uno de esos órdenes sobre el otro el orden de la razón sobre el de la pasión y el de la ciencia sobre el de la retórica demagógica.

El primer episodio de la polémica actúa así como una especie de marco normativo que estipula prescriptivamente lo que pertenece a la nueva política y lo que debe excluirse de ella. Con un revestimiento formal –señalado explícitamente por su autor- respetuoso de los procedimientos entimemático propios de la ciencia que incluyen la consistencia lógica, la presentación naturalizada de los argumentos, la sucesión ordenada de los temas y la interrupción de las relaciones entre enunciado y enunciación, Alberdi procura erigirse en un modelo de procedimiento discursivo en el ámbito de la prensa, ámbito sometido a pasiones contradictorias y a la lógica degradada de lo cambiante.

El panorama de un espacio regulado institucionalmente en el que los intercambios intelectuales discurran por los carriles de la discusión enriquecedora, responsable de educar socialmente a los individuos en el respeto, el entendimiento mutuo y el concurso de ideas sólidas que bosqueja Alberdi en sus “Cartas” estaba lejos, no obstante, de ser aceptado por Sarmiento. Este se había encargado de mostrar en su *Campaña* que la autoridad indiscutida aún no se había establecido y que por lo tanto era necesario seguir buscando las bases y discutiendo los fundamentos. Por eso, en el segundo episodio de la polémica -el de las “Ciento y Una”- lo que Sarmiento denuncia es que ese ‘momento civilizatorio’ de la organización constitucional que Alberdi creía finalmente conquistado aún no había llegado, y que por lo tanto era necesario continuar la ‘batalla de la pluma’ en defensa del destino de la República Argentina. En este sentido, Sarmiento, a diferencia de Alberdi, no establecía una oposición terminante entre guerra y política. Para él era posible actuar políticamente en la guerra y combativamente en la política, teniendo en cuenta que el objetivo fundamental era la defensa de los valores republicanos y el cultivo y transmisión de la virtud a todos los ciudadanos que quieran formar parte de una república libre.

Por ello las “Ciento y Una”, tal como las “Cartas” de Alberdi, se erigen en modelo ejemplificador a nivel formal y a nivel de los materiales discursivos utilizados por Sarmiento. En lugar de enmascarar la relación entre enunciado y enunciación realizando una demarcación entre la dimensión científica o filosófica del discurso y su dimensión retórica, las “Ciento y Una” ponen dicha relación en evidencia de la manera más cruda, mediante lo que llamamos el *asalto de la región posterior* sobre la escena pública de la representación discursiva. Este asalto se produce tanto a nivel global, en el estilo general de las cartas que presentan frecuentes quiebres lógicos, cronológicos y estilísticos, como a nivel local, en los materiales informales y los *tropos* agresivos utilizados para degradar a la persona privada de Alberdi y penetrar su círculo del honor. Con este estilo y mediante este modelo, Sarmiento pretende mostrar que la palabra combativa resulta imprescindible a la hora de defender la virtud republicana de sus corruptores, personificados en figuras que, como en este caso la de Alberdi,

practican, sostiene, el arte de la hipocresía y de la emulación, ocultando así los verdaderos fines egoístas que dirigen sus acciones.

No obstante, este recurso al uso estratégico del lenguaje con el fin de expulsar a Alberdi del ámbito de la política negándole su condición de adversario, no se presenta desligado de la reflexión metacomunicativa de su autor acerca de la importancia asignada a esta operación. En la última carta Sarmiento deja de lado su ‘pluma-látigo’ y toma su ‘pluma-crítica’ para dar una explicación de su ‘barbarie lingüística’ o de su condición de ‘gaucho malo de la prensa’ como lo llama Alberdi. Sarmiento fundamenta sus ‘exabruptos’ en la necesidad que encuentra de desenmascarar a los impostores del pensamiento, i.e. Alberdi, que también son impostores de la acción. El procedimiento de desenmascarar al ‘envenenador’ que asesina sin dejar rastro, es decir, que basa sus distinciones excluyentes en el territorio neutral y objetivado de la ciencia ocultando así sus intenciones políticas de desterrarlo del escenario público, está sostenido en una ética orgullosa de la verdad. Esta, entendida en términos de *parresía*, desestima el camino de la adulación que se nutre de las bellas y seductoras formas del simulacro, en pos de una defensa frontal de la forma republicana que se ve puesta en peligro por la continuidad del despotismo personificada en el nuevo líder.

Ante el diagnóstico de la coyuntura presentado por las “Cartas”, las “Ciento y Una” reaccionan dispuestas a destruir sin miramientos la ‘base de arena’ o ‘la paz octaviana’ postulada por Alberdi. Para Sarmiento no existía aún paz institucional, ni autoridad firmemente establecida. Los fundamentos aún tenían que materializarse y luego, los materiales, ordenarse, disponerse. ¿Con qué derecho lo impugnaba Alberdi, lo excluía del territorio político, anulaba su voz? ¿Qué lo *autorizaba* a erigirse en soberano decisorio de inclusiones y exclusiones? ¿Qué validez tenía su operación demarcatoria en un horizonte en el que los mismos fundamentos aún no eran materia de indiscutible respeto y obediencia?

Sarmiento se propone desenmascarar lo que caracteriza como ‘pases magnéticos’ de Alberdi denunciando la arbitrariedad de la construcción de una jerarquía excluyente, que se propone “despolitizar la política” convirtiéndola en un asunto de ‘expertos’ –es decir, en un problema de conocimiento- y en una materia sometida a la invariabilidad de las leyes naturales. En efecto, una política

despolitizada significa la muerte de la política, bajo la forma en este caso de la promoción de un ámbito aséptico y neutral, sin controversias ni conflictos y ajustado -siguiendo la vía platónica- a un cuerpo de principios trascendentes que en cierto modo, como sostiene Arendt, no toman demasiado en serio el ámbito de los asuntos humanos (Arendt, 2003:47).

Es por eso que Sarmiento, luego de cuestionar los fundamentos mediante los cuales su interlocutor construye los modelos opuestos de prensa en escenarios de guerra y paz, reconduce la vía trascendente de la ciencia objetiva y neutral tomada por Alberdi al ámbito conflictivo de la retórica , ‘repolitizando’ así tanto el intercambio que están llevando adelante en el seno de la prensa como la práctica política en que dicho intercambio se sustenta. Al denunciar las prácticas de degradación de Alberdi, Sarmiento reconoce que están sostenidas en una jerarquía discursiva de origen incierto. Pero ¿acaso esa jerarquía no es tan *caprichosa* y *violenta* como sus propios modos acalorados?, se pregunta.

Sarmiento demuestra en el procedimiento discursivo de sus “Ciento y Una” que el orden valorativo de Alberdi es meramente coyuntural y no resulta eficaz con sólo enunciarlo de manera prescriptiva en sus “Cartas”, escritos de pretensión sistemática por el orden de sus argumentos y la perspectiva fría, desapasionada e impersonal con la que fueron elaborados, pero con claras pretensiones políticas de deslegitimación de su oponente.

Así, mediante recursos que apelan a la desjerarquización de materiales y procedimientos, Sarmiento reconduce los postulados expuestos en las “Cartas”, que pretendían mostrarse a sí mismos como materia de ciencia, es decir, en su carácter de proposiciones frías, impersonales y desapasionadas, al ámbito de la retórica –y por lo tanto de la política- en el que resulta absolutamente impropio postular la preeminencia del método demostrativo y el imperio de la verdad objetiva y neutral. En este sentido, Sarmiento practica una suerte de arqueología – ciertamente no mediada por el efecto cosificador del tiempo y la costumbre- de las bases argumentales de Alberdi, encontrando en ellas el ‘disparate de los orígenes’ tal como caracterizara Foucault al escenario seminal de las categorías características de los diversos territorios del saber.

Resulta importante recordar aquí que una de las consignas metodológicas de Foucault en *Arqueología del saber* sugería la relevancia de reconducir las distintas jerarquías que delimitaban unidades discursivas y funcionaban como herramientas evaluativas cosificadas a los territorios arqueológicos en los que fueron construidas, considerándolas así el *resultado de un proceso* y no la herramienta evaluativa mediante la cual será posible analizarlo:

Los territorios arqueológicos pueden atravesar unos territorios ‘literarios’, o ‘filosóficos’ tan bien como unos textos científicos. El saber no entra tan sólo en las demostraciones; puede intervenir igualmente en ficciones, reflexiones, relatos, reglamentos institucionales y decisiones políticas [...] La práctica discursiva no coincide con la elaboración científica, a la cual puede dar lugar (Foucault: 2005, 308/309).

En este sentido, la primacía del conocimiento científico sobre el saber de artificio propio de la política no estaba en absoluto institucionalizada en el marco en el que se desplegó la polémica entre Sarmiento y Alberdi como para que el primero aceptara sin más las prescripciones del segundo en este sentido. La alusión de Alberdi al saber objetivo, frío, desapasionado e impersonal, como modo de fundamentación de una jerarquía valorativa que encumbra a la ciencia por encima de la ‘metafísica’ -entendida por Alberdi como saber retórico, formal y demagógico- es motivo de sospecha por parte de Sarmiento, no motivo de acuerdo. La incapacidad que –según Sarmiento- tendría Alberdi para practicar un saber de artificio adecuado a las complejidades de la coyuntura política que le tocaba vivir a la Argentina luego de la batalla de Caseros, lo habría obligado a invocar el auxilio y la autoridad de la ciencia, con la misma ausencia de fundamento con que antes de la caída de Rosas había invocado a la ‘somnámbula’ para que prediga el futuro del país.

Sarmiento realiza así, en sus “Ciento y Una” la reconexión entre el discurso y el orador y entre enunciado y enunciación, que según Perelman (1989) caracteriza a la argumentación retórica, en oposición a la demostración científica. Esta reconexión consiste en el reconocimiento del carácter *ad hominem* de las afirmaciones en el ámbito de la política, es decir, en la imposibilidad de aducir neutralidad u objetividad en un ámbito en el que no hay verdades universales ni conocimientos sometidos a la lógica deductiva de la ciencia. Sarmiento reconoce

el carácter interesado y personal de las distinciones, marcos y jerarquías alberdianas, estableciendo así la conexión entre su propio talante o *auctoritas* y lo expresado por medio de sus asertos. De esa manera, ambos medios de prueba distinguidos por Aristóteles en la *Retórica* –que Alberdi se había ocupado minuciosamente de aislar condenando el abuso que hace Sarmiento del primero, imitando a los detractores, tiranos y demagogos, y acentuando a su vez la validez del segundo como el modo adecuado de hacer uso de la palabra en tiempos de orden y progreso– quedan nuevamente puestos en comunicación, sobre todo mediante el uso de la *calumnia*.

Este recurso le permite a Sarmiento no sólo producir un asalto visible de la región posterior de la representación en la región anterior, es decir, una invasión al círculo del honor de Alberdi y una puesta en evidencia de aspectos privados que deberían haberse mantenido alejados de la visión del público, según las distinciones de Goffman (2009). También le permite poner en evidencia la estructura compleja de las diversas regiones que confluyen en el ámbito público, ya que es por el uso lesivo del lenguaje, su función estratégica y la ruptura que genera en el plano de los acuerdos tácitos necesarios para llevar adelante una discusión por los carriles de los intercambios argumentativos racionales por el que se hace visible el ‘detrás de escena’ que sostiene toda representación pública. Como sostiene Habermas (2003) es gracias al fracaso de la dialéctica discursiva que nos enteramos de la necesidad que tienen los hombres de acordar periódicamente los principios sobre los cuales establecerán sus acuerdos, hecho que demuestra la no trascendencia de los mismos a la vez que su carácter netamente político.

El fracaso de Alberdi consistió, según Sarmiento, en la postulación infundada –adolecida de la falacia retórica de ‘petición de principio’– de un marco de orden, paz e instituciones y en la destilación, a partir del mismo, de una jerarquía excluyente de prácticas de la palabra, de la prensa y de la política ‘buenas’, correctas, acordes a la ‘edad de la república’ y ‘malas’, incorrectas, acordes a la época de la barbarie despótica. Esta jerarquía excluye a publicistas que, como Sarmiento, hacen uso acalorado, entusiasmado o retórico de la palabra poniendo en un primer plano la figura del orador y el lugar del talante en la

enunciación. A su vez condena la práctica general de la prensa y por extensión el tipo de intercambio intelectual promovido por la opinión pública, asimilada por Alberdi a un ámbito en el cual la política se degrada en ‘charlatanería’, en opiniones carentes de amarras objetivas, y en emisiones carentes de interés para la vida industriosa y comercial de las repúblicas futuras.

Las “Ciento y Una” obligaron a Alberdi, en su réplica, no sólo a defenderse sino a justificar el propio acto de enunciación que había imputado a su interlocutor y del que ahora era a la vez protagonista y responsable. “Complicidad” es un escrito que tiene al propio yo de Alberdi (herido por los insultos y las calumnias de las “Ciento y Una”) como actor principal, y que a su vez reconoce el uso estratégico de su intervención, poco antes considerado reprochable en su antagonista. ¿No había sostenido Alberdi que la prensa debía ser medio de ilustración sobre normas y programas en lugar de instrumento de lucha? ¿No debía ser el lenguaje, en el nuevo escenario, expresión clara, medida y despersonalizada del interés común y no herramienta estratégica de promoción personal? Pues bien, su descargo se identifica nuevamente con el espíritu de orden y disciplina que anima el *uso correcto del lenguaje*, pero al mismo tiempo reconoce hacer un uso estratégico del mismo, primero, como un modo de ‘desarmar a un agitador’ y oponerse a la tiranía; luego, como una posibilidad de rehabilitar -en calidad de *representante* de ideas compartidas por su generación- un espacio que ha sido profanado.

La tensión que acompañará el despliegue de la polémica radica en el hecho de que ambos contendientes son conscientes del abismo que los separa y del desencuentro fundamental de sus perspectivas acerca de la naturaleza de la coyuntura que vive el país. En tanto Alberdi sostiene que las reglas del juego del orden y el progreso rigen ya los destinos de la República y el marco común de acuerdo básico -imprescindible a la hora de regular la discusión y edificar el consenso- está firmemente establecido, Sarmiento despliega todo el repertorio posible de impropiedades contra las ‘razones infundadas’ de su interlocutor, sosteniendo en sus afirmaciones que la época del fecundo antagonismo estaba lejos de haberse convertido en una realidad y demostrando lo propio mediante la naturaleza agresiva de sus asertos.

Este desencuentro básico explicaría las oscilaciones evidentes a lo largo de la polémica, entre dos modos heterogéneos de *considerar* y de *practicar* los intercambios intelectuales, que indicarán en cierta medida las encrucijadas en las que se encontraban muchos pensadores de la época con respecto a la valoración de la opinión pública. En el plano de las *consideraciones*, se percibe por el lado de Sarmiento la defensa del principio irrestricto de la libre discusión, que tiene como objetivo la búsqueda intersubjetiva de la verdad y como medio el diálogo persuasivo, y por el lado de Alberdi, el ideal de la ciencia (*techné*), cuerpo sistemático de principios y normas adecuados a los hechos que orientan el recorrido por el camino del orden y el desarrollo civilizatorio.

En el primer caso, la verdad dependería de un constante esfuerzo por hallar el mejor argumento entre el mayor conjunto posible de enunciados en disputa. Ser ilustrado equivaldría, según este principio, a tener conocimiento de la máxima cantidad de explicaciones posibles para una misma cuestión en el marco de un *conjunto abierto*, lo que permitiría –gracias a la riqueza del ‘stock’-elegir con *mayor libertad* la más conveniente. Pero además de esto, se considera fundamental tener en cuenta las cualidades particulares de los participantes de la situación del intercambio intelectual, lo que demuestra la similar importancia otorgada a los tres medios de persuasión: el del talante, el del oyente, el del tema. En el segundo caso, se trataría de un *conjunto cerrado*, de un *sistema*, en el marco del cual las acciones discursivas estarán limitadas al contenido de lo que se transmite y la práctica de la discusión se verá restringida a develar cómo es posible lograr la mayor adecuación entre enunciado y hecho.

En el plano de las *prácticas*, se confrontará, por una parte, una práctica que concibe a la palabra como un arma y al espacio público como un campo de batalla, y por otra, un ‘real de discusión’ que refuerza constantemente su intención de atenerse a los principios y las normas de los ‘debates de libertad’ establecidos prescriptivamente. El primero es el caso de Sarmiento, que hace una ostentación manifiesta de numerosos recursos en los que la palabra aparece en su función de arma o de estrategia de intervención (insultos, analogías polémicas, etc.) *demostrando* que no puede haber lugar para el uso de la palabra en su función de *alojar* la verdad y *descubrirla*, cuando el marco normativo y la autoridad que lo



sostiene aún no están firmemente establecidos. El segundo es el caso de Alberdi, que mediante la tematización de la propia situación enunciativa como un caso *ejemplar* de práctica de la crítica, entiende a ésta como una operación de evaluación, normativización y demarcación -a partir de un marco referencial y normativo determinado- del quehacer intelectual público ‘correcto’ e ‘incorrecto’ materializado en diferentes escritos.

## **2. El fracaso de la discusión pública y el momento polémico**

Cada uno de los protagonistas de la polémica sostiene que existe un modo correcto y un modo incorrecto de hacer política y de practicar la discusión pública. Estos modos contrapuestos definen a su vez la oposición entre ‘buena política’ y ‘mala política’ que tendrá también, según el caso, sentidos y contenidos diferentes. Para Alberdi, la ‘buena política’ corresponde al uso de la palabra en un contexto institucional de orden y paz, y el modo correcto de practicar la discusión pública alude en primer lugar al respeto por el marco legal establecido, no sometido a la dialéctica del debate, y en segundo lugar a la función fundamentalmente referencial y objetiva del lenguaje. De esta manera, excluye la participación de lo subjetivo y lo pasional en el ámbito de la política tendiendo así a ‘despolitizar’ dicho ámbito transformándolo en una jurisdicción de la ciencia. Para Sarmiento, en cambio, la ‘buena política’ corresponde al uso acalorado de la palabra, en tanto es utilizada para defender los principios del gobierno republicano en contra de la corrupción a la que conduce el despotismo. Por eso el modo correcto de practicar la discusión incluye palabras altisonantes y, como sostiene, el compromiso de la pasión, a la vez que se presenta como un espectáculo vibrante, ejemplificador y pedagógico para el público espectador en vías de ilustración.

A partir de las cartas que componen la polémica, es posible reconocer un espectro de ‘definiciones’ de la práctica de la discusión, que incluye –tanto en el caso de Sarmiento como en el de Alberdi- la postulación de un principio estilizado de la misma y la constatación del fracaso de dicho principio. Por el lado de Alberdi, se comienza condenando el uso de la palabra deliberativa y de la

conversación política representada fundamentalmente por el diálogo entre el consejero y el líder que Sarmiento había querido practicar con Urquiza siguiendo la tradición del humanismo florentino. El testimonio de la *Campaña* demuestra, según Alberdi, la herida narcisística sufrida por el publicista que había pretendido conducir por el consejo –por la palabra dialéctica- al general que en el campo de batalla sólo necesitaba de la palabra instrumental y del consejo militar. La conversación fracasada entre el intelectual y el líder militar, habría provocado la reacción de Sarmiento, constriñéndolo a ejercer una *práctica incorrecta* de la palabra pública. Esta práctica es minuciosamente analizada en las “Cartas” de Alberdi, en las que se postula y critica un modelo de prensa y un tipo de periodista que hacen un uso ‘inflamado’, demagógico y estratégico de la palabra, atentatorios de la nueva etapa de organización que vivía la República Argentina. Según el diagnóstico de Alberdi, la ‘discusión detractora’ no se ajusta a regla alguna y sólo sigue el impulso de las pasiones que excitan el espíritu faccioso del pueblo. Se trataría de una discusión *desmarcada* que se regodea en el cuestionamiento constante de los fundamentos normativos que pretenden establecerse para conducir al país por la vía del orden y el progreso. Además, se trata de un tipo de práctica discursiva a la que es necesario censurar para dejar libre el camino a los ‘verdaderos’ debates de libertad’.

La *práctica correcta* de la discusión se presenta en Alberdi como un tipo de intercambio intelectual enmarcado institucionalmente y sometido a las leyes constitucionales que rigen un país. Esta práctica hace un uso prosaico de la palabra y recusa el componente retórico o ‘entusiasmado’ de la misma. Acentúa el medio de persuasión basado en lo que se dice, es decir, en el contenido objetivo de los enunciados pretendidamente neutrales, interrumpiendo la conexión entre enunciado y enunciación que provocaría la ‘contaminación subjetiva’ de los mismos. Esta práctica de la discusión pondría el acento en la mediación del mundo objetivo y dejaría de lado la mediación del mundo social y subjetivo, por lo que tendería paulatinamente a convertirse en una conversación sin conversadores o en un tipo de intercambio comunicacional no mediado por el entendimiento, entendido en términos habermasianos. De esta manera se

produciría una suerte de colonización del diálogo intersubjetivo por lógicas ajenas a lo meramente humano y propias de la acción racional con arreglo a fines.

Por el lado de Sarmiento, la *práctica incorrecta* de la discusión está representada por la operación simulada y ‘envenenadora’ de las “Cartas” de Alberdi, que pretende dominar el ámbito de la controversia con la postulación normativa de un estado de cosas determinado, entendiéndolo como un punto de partida irrecusable, cuando de lo que se trataba era, justamente, de la puesta en cuestión de ese mismo punto de partida, que aludía al establecimiento o no de Urquiza como figura de autoridad. La petición de principio realizada por Alberdi lo lleva a practicar una puesta en escena en la que se identifica a sí mismo como el analista frío, impersonal y desapasionado, y por lo tanto como el experto adecuado a la nueva etapa de organización, y a Sarmiento como el periodista acalorado y demagógico, no apto para los nuevos desafíos que requiere la vida ordenada y tranquila de la industria y el comercio. Como señala Sarmiento, en esta operación demarcatoria Alberdi borra las huellas de su propia estrategia, neutralizando sus esquemas jerárquicos bajo la apariencia de la lógica científica, eludiendo así el verdadero intercambio intelectual.

La *práctica correcta* de la discusión es para Sarmiento, por el contrario, una experiencia que sirve a los intereses de la república, en tanto, como batalla de la pluma que realiza el pensamiento, representa una defensa apasionada de la libertad en contra del despotismo. Pero además, tal como lo expresaron muchos pensadores del siglo XIX, entre ellos Guizot (1880), Constant (1814; 1970), Bentham (1838, 1986) y Mill (1965), la importancia de las discusiones públicas radica en el espectáculo civilizatorio o formativo que resulta de ellas, lo que significa tener en cuenta no sólo la escena dual –o plural pero cerrada en sí misma, como la de una asamblea política o parlamentaria- sino la tríada conformada por los interlocutores de la discusión y el público espectador de la misma. El modelo civilizatorio proveniente del espectáculo de dos inteligencias en conflicto, buscando de manera conjunta la verdad mediante el choque de argumentos representaba para el público silencioso en vías de ilustración la oportunidad, por un lado, de acostumbrarse a las batallas de pensamiento y a las pasiones que estas encienden, pudiendo así domesticar las suyas propias por

medio de la *catharsis* del espectáculo que ellas ofrecen. Por otro lado, estas demostraciones oficiarán de estímulo para que el público espectador reproduzca en sus círculos la misma práctica deliberativa, manteniendo así el interés por los asuntos comunes tan propenso a diluirse en las grandes sociedades modernas.

El desencuentro entre las postulaciones idealizantes de la correcta discusión y la constatación fáctica del fracaso de la misma –adjudicado al contendiente– arroja como resultado en la polémica un desencuentro a nivel fundamental, que llamamos *momento polémico*. Este desencuentro se relaciona con la constatación de un desencuentro irremediable entre los principios y su corrupción, o entre las ideas y su indefectible desviación a la hora de convertirse en ‘existentes concretos’.

La vida republicana, en el ideal decimonónico, reconocía una serie de oposiciones que actuaban al mismo tiempo como categorías descriptivas y normativas. A la virtud se le oponía la corrupción, al desinterés, el interés, al espíritu público, la ambición privada, a la participación, la pasividad y, finalmente, al *amour de soi-même*, el *amour propre*. Pocock observa en la época de la Revolución Norteamericana, la contraposición y tensión entre estas dos configuraciones del yo señaladas en su momento por Rousseau. Por una parte, se encontraría el amor por uno mismo (‘*amour de soi-même*’ o ‘self-love’) o la estima de sí que tiene su origen en un real auto-conocimiento; por la otra, el gusto por uno mismo (‘*amour-propre*’ o ‘self-liking’) que se nutre de la imagen que se tiene de sí mismo a partir de lo que piensan los demás. A la primera configuración le corresponden las cualidades de lo *verdadero* y de la *actividad*, propias del hombre cívico y virtuoso, emplazado en el ‘mundo del valor’ y del ‘deber ser’. A la segunda, le corresponden las cualidades degradadas de lo *aparente* y de la *pasividad*, propias del hombre económico e intersubjetivo del ‘mundo histórico’ (Pocock, 2002: 562-564).

En las cartas que componen nuestra polémica se reconoce el uso estratégico de estas oposiciones, que delimitan los territorios de la ‘buena política’ y de la ‘mala política’, identificándose la primera con el responsable de los enunciados y la segunda con su oponente, según sea el caso. Cada uno de los contendientes afirma –explícita o implícitamente– encarnar el *lado correcto* de la

política republicana, condenando a su adversario a ocupar el *lado incorrecto*. Cuando, por ejemplo, Alberdi *descubre* en la *Campaña* de Sarmiento la impugnación pretendidamente desinteresada de la figura de autoridad encarnada por Urquiza el interés personal que lo anima, o cuando Sarmiento *devela* el interés pecuniario y conservador escondido tras los escritos de Alberdi, están arribando a la misma conclusión: por un lado, resulta imposible, mediante un acto de enunciación estratégico e interesado, sostener el enunciado de la no estrategia y el desinterés y por otro lado, resulta imposible llevar adelante una discusión pública desinteresada en pos de la búsqueda conjunta de la verdad, cuando los marcos normativos en los cuales la misma debe desplegarse no está aún firmemente determinado.

La enunciación de cada uno de los participantes de la polémica, convirtiéndose en el *motivo latente* por el que ingresaron a ella y escribieron sus cartas, apunta, por una parte, a reconstruir esa imagen pública que vieron desdibujada por las intervenciones escriturarias de su contrincante y por otra parte está interesada en marcar distinciones profundas y criterios que señalen, de una vez, al *verdadero hombre de Estado* que necesita la Argentina. En cierto modo ambos han llegado al punto de percibir esa *dialéctica fundamental*, señalada por Goffman, en la que el investigador social o el misántropo (en su calidad de observadores incrédulos) pueden advertir, tras la pretendida preocupación moral de los individuos por cumplir con una serie de normas reputadas válidas, el problema amoral de construir una imagen creíble de ese cumplimiento (Goffman, 2009:281). Pero, además, pueden advertir que las evaluaciones e impugnaciones de ambos no se hallan establecidas en el mismo terreno, y que es este mismo el que está puesto en cuestión, obligándolos a hacer uso –exaltado en el caso de Sarmiento, silenciado en el caso de Alberdi- de las técnicas de la persuasión retórica propias, según Kuhn (2006), de los momentos pre-paradigmáticos de la ciencia.

Las cartas de la polémica entre Sarmiento y Alberdi arriban a una suerte de constatación de la ausencia de un marco común de referencia que oficie de límite regulador. Si bien comparten algunos supuestos, el esquema general que traza las “Cartas” es cuestionado desde la base por las “Ciento y Una”, por lo que el resultado

es una profunda discontinuidad entre ellas. Lo que se encuentra en disputa es justamente la base misma de problemas a resolver, por lo que, finalmente, *el motivo de la polémica pasa a ser la polémica misma*. El hecho de que insistentemente se tematice en ella sus reglas, sus referencias, su validez, su principio de autoridad (que daría la medida del quebrantamiento de los códigos de intercambio intelectual) indica que lo que allí se *descubre*, en cierto sentido, es el *fundamento arbitrario, inmanente y temporal* que sostiene todo criterio de legitimidad.

### 3. Saber experto y saber vulgar. El saber en la ciencia y el saber en la política

La relación entre retórica y ciencia era aún muy fluida en el siglo XIX y se podía ‘encarnar’ alternativamente una u otra figura sin mayores inconvenientes. De hecho, aunque según el esquema de sus “Cartas”, Alberdi encarna al *científico práctico*, frío, calculador y desapasionado y Sarmiento al *retórico pasional*, acalorado e irracional, se sabe de la profesión de abogado de Alberdi y su trabajo en el *foro* (en el que, por supuesto, pone en práctica las enseñanzas de Cicerón y de Quintiliano), y de la gran admiración que profesaba Sarmiento hacia los avances de la ciencia práctica en EEUU y su aporte al progreso de las sociedades.

No obstante, el primer episodio de la polémica representado por las “Cartas” de Alberdi, establecen una distancia entre la figura del ‘retórico’ y la figura del ‘científico’ instaurando a su vez una jerarquía entre ambos roles, de acuerdo al nuevo escenario de la política que representaba la etapa abierta luego de la caída de Rosas. La tarea emprendida por Alberdi en sus “Cartas” consiste en delimitar el perfil del ciudadano ideal y del hombre de Estado ideal según la tradicional oposición platónica entre retórica y filosofía. Las prácticas de la palabra sometidas a la dinámica de la representación retórica no resultan convenientes a la ‘república verdadera’, por representar la detracción, la demagogia y la tiranía. En cambio, las prácticas de la palabra sometida a las leyes sí son convenientes a la vida republicana, por representar la obediencia, el orden y la libertad. Entre el *rethor* (orador demagógico) -que coincide con el perfil del *vulgarizador* (publicista lego)- y el *filósofo/científico* -que coincide con el del *iniciado* o *experto*- se establece una línea

demarcatoria que servirá al mismo tiempo para excluir a Sarmiento del nuevo escenario político y para regular los roles pertinentes a la república futura.

La jerarquía trazada por Alberdi entre ‘expertos’ y ‘legos’ coincide con aquella que persistió a lo largo del siglo XX entre el ‘vulgarizador’ y el ‘iniciado’ en el ámbito de la ciencia natural, caso ejemplar de un espacio de expertos-funcionarios en el que el gran público no tiene participación (Perelman, 1989). De alguna manera, la actividad científica tomó el lugar vacante de las sociedades secretas y se dedicó a construir procedimientos de verdad locales (circunscriptos a un paradigma) extraños al no iniciado. La iniciación corresponde a la formación del científico en un área particular del conocimiento. Esto supone hacerse, por un lado, de un vocabulario determinado, específico y técnico, muchas veces bastante alejado del que se usa cotidianamente para comunicarse en asuntos de índole no-profesional, y por otro, conocer los procedimientos mediante los cuales resulta posible establecer relaciones de adecuación –producciones de verdad- entre las nociones y la realidad.

La vulgarización, por el contrario, corresponde al momento en que los representantes de la ciencia se dirigen al público general para comunicarle sus resultados en un lenguaje coloquial, no-técnico. La situación de exposición pública de los conocimientos conquistados en el círculo de expertos impide la réplica del auditorio al que esa exposición va dirigida, ya que esta sólo es factible de ser practicada en el ámbito regulado de las discusiones paradigmáticas.

Sin embargo, como diría Sarmiento, en ámbitos como el de la política en los que no cabe la lógica deductiva ni el conocimiento exacto, esta diferencia entre ‘expertos’ y ‘legos’ o entre ‘funcionarios’ y ‘políticos’ no es factible de ser realizada de manera determinante. Perelman aclara que una diferencia así no es muy fácil a veces de sostener o de definir, sobre todo en campos que no se hallan regulados por textos que forman un sistema consistente y completo en el marco del cual las discusiones versarían sobre cuestiones hermenéuticas concretas pero nunca sobre los supuestos *fundamentales*. Tales campos pueden ser el de la filosofía y el de la politología en el que *todos*, virtualmente y como seres capaces de razón e integrantes de una comunidad, tendrían algo para decir.

Desde la perspectiva de Alberdi el cuadro de oposiciones se traza de acuerdo al criterio que impone la objetividad de la ciencia, única capaz de ocupar

el lugar neutral necesario para dirimir lo correcto de lo incorrecto. En este cuadro, él ocupa el lugar del científico o experto, y Sarmiento el del detractor o demagogo. La República Argentina, necesitada de orden, instituciones y ‘obreros impersonales’, se beneficiará del razonamiento del científico, portavoz de programas, normas y procedimientos prácticos. En cambio, se verá amenazada por el acalorado uso de la palabra, soporte y terreno fértil de personalismos bárbaros y tiránicos.

Pero, por otro lado, la polémica muestra que si bien en el marco prescriptivo de las “Cartas” Sarmiento representa cabalmente el perfil del *rethor* –excluido de la república alberdiana- y Alberdi el del filósofo/científico; en el ‘marco desmarcado’ de las “Ciento y Una” en el que se echarán por tierra las distinciones alberdianas cuestionando todos sus supuestos, Sarmiento representa el ‘develador de artificios’ y Alberdi el hipócrita que saca provecho del trabajo con las apariencias. El cuestionamiento fundamental de las “Ciento y Una” no se realiza haciendo uso de la argumentación racional entimemática –hecho que justamente criticará Alberdi en “Complicidad”, el último episodio de la polémica- sino apelando a diversos recursos polémicos propios del uso estratégico del lenguaje, ostentando así la deliberada intención de cuestionar la validez del ‘intercambio intelectual’ con su antagonista.

Más allá del desacuerdo en el contenido de las ideas, lo que Sarmiento pretende demostrar con la apelación a recursos ‘extraños a la cuestión’ es que no acepta el deslinde entre retórica y ciencia trazado por Alberdi. En virtud de eso, por una parte, apelará a la *sobreactuación* de su perfil retórico, exagerando en sus expresiones el calor y el entusiasmo que le habían sido atribuidos en las “Cartas”, y por otra, extremará hasta el absurdo la caracterización de Alberdi como el funcionario frío y disciplinado. Las “Ciento y Una”, transformadas en un vistoso espectáculo plagado de expresiones destempladas, comparaciones injuriosas, palabras insultantes, etc. intentan menos discutir y ofrecer razones que producir efectos espectaculares en el público atento a sus ilustres portavoces.

En el último episodio de la polémica, “Complicidad”, Alberdi refuerza la distinción entre el ‘científico’ y el ‘político’ fundamentando su perspectiva evaluadora y analítica en la figura neutral del presidente de las asambleas legislativas, tal como la describe Bentham (1838). El presidente, ocupado más por la



forma de las discusiones que por el fondo de las mismas, se ve obligado a sostener un tipo de mirada desapasionada y abstraída de los vaivenes intempestivos que arroban a sus protagonistas, emulando así la función del naturalista respecto de su objeto de intelección. “Complicidad” resulta así el veredicto de un juez que se pretende imparcial y que se considera por fuera de la discusión. En este veredicto Alberdi continúa la condena iniciada por las “Cartas” a las prácticas detractoras y demagógicas de Sarmiento, y suma a sus críticas la censura al espectáculo ofrecido por la contestación desproporcionada de este.

La polémica pone en evidencia, gracias al fracaso de la discusión pública que allí se sentencia, una preocupación doble compartida por sus protagonistas y por muchos pensadores decimonónicos, incluidos Bentham, Constant, Guizot, Tocqueville y Mill, entre otros. En primer lugar, la preocupación acerca de la degradación a la que era sometida la discusión en la esfera escasamente formalizada de la opinión pública y de la prensa, que muchas veces terminaba resultando sólo un ajuste de cuentas entre personalidades preocupadas por el mantenimiento o la promoción de su propia reputación más que por el interés común. Asimismo, la degradación de la discusión podía llevar a criticar de forma destemplada y violenta a las autoridades y a los representantes encargados de formular las leyes, promoviendo la insubordinación y el desorden.

La figura del demagogo aparece aquí en primer plano, como el ‘fruto natural’ del ámbito de la opinión pública y como uno de los mayores peligros de la República, ya que representa la corrupción de las virtudes y principios que aquella encarna. El cuestionamiento de Alberdi al *mecanismo de personificación* utilizado por Sarmiento, que consiste en identificar el poder de todos a la existencia concreta de una sola persona, corresponde a la articulación de este primer peligro de la degradación de la discusión pública en debate erístico, por una parte, y discurso demagógico, por otra. La necesidad de mantener la impersonalidad del sistema gracias a una política practicada por expertos excluyendo de la vida política a las prácticas entusiasmadas del lenguaje y a sus ‘funestos’ representantes, contribuye a proponer una solución a dicho peligro.

La segunda preocupación correspondía al papel que podía tocarle a las discusiones públicas en la gestación, mantenimiento y reproducción del interés

por los asuntos comunes en los ciudadanos ‘en vías de ilustración’. La discusión pública en su calidad de espectáculo era concebida en el siglo XIX como una experiencia pedagógica mediante la cual cualquiera –idealmente- podría ilustrarse acerca de los temas de interés público y aprender la manera en que estos temas debían ser discutidos para arribar a la verdad intersubjetivamente mediada. En principio, este espectáculo democratizador de la experiencia de la discusión pública, no establece diferencias entre ‘doctos’ y ‘legos’, ya que cualquier hombre común podía participar de la realización de la razón pública. No obstante, las características propias del sistema representativo hace que, con las creciente institucionalización y formalización de la discusión –y su consiguiente pérdida de legitimidad por el avance de la lógica de las organizaciones partidarias- los espectadores nunca salten de su rol pasivo de consumidores del espectáculo ofrecido por la discusión, al rol activo de ser ellos mismos artífices de argumentos y guerreros de la palabra.

Tanto Constant (1874) como Guizot (1880) advirtieron, además de las paradojas, los problemas que amenazaban al sistema representativo. Por una parte, los representantes podían caer en la tentación megalomaniaca de sentirse amos de sus representados, corrompiendo los principios que guiaban sus funciones y convirtiéndose en demagogos. Por otra parte, los representados podían, luego de haber delegado su poder, desentenderse de su compromiso con la ‘cosa pública’ y convertirse en individuos apáticos. Con todo, desestimaron la importancia del primero, y se concentraron en ofrecer soluciones al segundo. En el caso de Constant, los individuos recuperarán su interés por la libertad política completando su educación ciudadana con el auxilio de las instituciones, en el caso de Guizot, los representantes encontrarán en los individuos la fuente de información necesaria para realizar el montaje de la razón pública. Pero en ambos, de lo que se trata es de un grupo de representantes dispuestos a gestionar y a discutir, y un grupo de representados dispuestos a ocuparse la mayor parte del tiempo de sus asuntos privados y eventualmente de los intereses comunes.

La práctica de la discusión queda entonces en manos de unos pocos expertos en ese arte, que deberán aprender las “leyes caballerescas de los debates de libertad”, según palabras de Alberdi. El hombre común, hasta tanto no se haya

educado para distinguir el correcto uso de la palabra del uso incorrecto de la misma, quedará relegado al lugar de espectador de una lucha pública que cada vez le resultará más anodina e incomprensible. En cierta forma, el deslinde entre ‘expertos’ y ‘legos’ restringió cada vez más el primero de los peligros hasta convertir a la discusión pública en un asunto que le compete sólo a los iniciados, pero a su vez profundizó la brecha entre los protagonistas de la discusión y el público espectador, desvalorizando lo que este podría llegar a aportar al conocimiento de lo público y acentuando la sentencia negativa “El pueblo ignorante reprueba a todos y habla más de lo que menos entiende” (Hegel, 2009: 259) con que, según el análisis hegeliano, se podía describir el aspecto superficial, peculiar, ‘malo’ de la opinión pública.

#### **4. Polémica y espectáculo**

La matriz de las discusiones en el ámbito de la prensa, teniendo en cuenta la fuerza que aún tenía la formación retórica para los intelectuales decimonónicos y la importancia civilizatoria que muchos de ellos le asignaban al drama moderno, era la de la representación (*hypókrisis*) retórica o teatral. Las discusiones llevadas a cabo en la prensa periódica, como es el caso de nuestra polémica, a pesar de estar sometidas al tiempo diferido de la escritura, la publicación y la lectura, eran consideradas desde la perspectiva de la escena conversacional, teatral o retórica, caracterizada por ser un acontecimiento que reúne en un mismo escenario y en un mismo tiempo a dos o más interlocutores admitiendo la presencia de terceros, sean estos jueces o público espectador.

Esto se revela de manera explícita, en primer lugar, en la cercanía que los escritos polémicos mantienen con la oralidad; en segundo lugar, en la oscilación que existe en los diversos análisis críticos del procedimiento de la discusión pública entre ‘escena restringida’ o ritual de la misma y ‘escena completa’ o espectacular; finalmente, en la reflexión que los propios protagonistas de la polémica realizan de su mismo discurrir.

En relación con el primer punto, la polémica muestra que la prensa se encontraba tensionada por la oralidad y que la dinámica de la voz, con su

necesario soporte corporal, parasitaba en cierto modo la pretensión universalizante de la escritura, *paradigma* -en el sentido platónico del término- de una razón que pretende fijarse y permanecer. En el terreno de la opinión pública la oralidad y la letra tenían así su lugar de compromiso y mutua penetración. Como señala Habermas, esto resultaba muy visible en las primeras publicaciones del siglo XVIII, en las que se reproducían las conversaciones de los salones y casas de café, sede primigenia de una publicidad burguesa en desarrollo: “la forma dialogal que muchos artículos mantenían indica la proximidad a la palabra hablada. La misma discusión es transportada a otro medio, proseguida en él, para volver luego, a través de la lectura, al originario medio de conversación” (Habermas, 1994: 80).

En el siglo XIX la prensa periódica continuaba mostrándose solidaria de las formas presenciales de la discusión, al punto de ser considerada, como ocurre claramente en Bentham, como un espacio de transcripción de las discusiones públicas. Las memorias parlamentarias que reproducían en los medios de prensa las discusiones legislativas representaban para muchos un nuevo género literario, que además de divertir a los lectores con la vivacidad de sus descripciones los educaba en el procedimiento mediante el cual era posible arribar a una verdad mediada intersubjetivamente.

Asimismo, la asignación de funciones meramente transcriptivas a la escritura, como medio de propagar por la prensa lo discutido en ‘escenas de cuerpo presente’ -tal como pueden ser las discusiones en el ámbito del parlamento o de una asamblea política, en la que los protagonistas presentan sus argumentos cara a cara- se relacionaba con el juicio adverso de muchos pensadores decimonónicos que la concebían como una herramienta que debía desterrarse de las discusiones públicas, por corromper sus principios y contribuir al uso demagógico del lenguaje. Los discursos escritos en la soledad del gabinete traicionan el principio de discusión porque desestiman la importancia central que tiene la puesta en escena de los distintos argumentos en el discurrir de la misma, al mismo tiempo que menosprecian el papel de la espontaneidad. La única manera de distinguir a un verdadero discutidor de un farsante demagogo es, justamente, someterlos a la lucha espontánea de argumentos sin mediaciones

escriturarias, en la que triunfarán la formación, el genio y el sentido de la ocasión (*kairós*).

El soporte escriturario de la opinión pública propio del órgano de la prensa periódica, entonces, estaba lejos de considerarse opuesto a la presencia y a la voz y más bien era considerado un complemento de la misma. Era una especie de continuación amplificada de una situación en la que la presencia de los cuerpos y la espontaneidad de la lucha de argumentos seguía siendo modelo de participación política, por eso era considerada una suerte de ‘ágora moderna’.

Con respecto al segundo punto, en este marco de referencia de la discusión pública conformado por la presencia efectiva de los cuerpos en una unidad de espacio y tiempo, se produce de manera frecuente una oscilación entre el análisis del artificio representacional completo, que incluye las reacciones del público, y un análisis restringido de la escena representada, limitada a los protagonistas de la misma. En el primer caso, la escena se modaliza según el patrón del *rethor* dirigiéndose a un auditorio; de la del tribuno y el público momentáneo que conforman sus pares al momento de pronunciar su discurso o de la discusión/conversación/diálogo y el público de lectores o espectadores del mismo. En todos estos casos la escena matriz es la de la representación teatral o retórica con vistas a un público espectador. En el segundo caso, se trata de un análisis restringido a la escena misma de los protagonistas antagónicos, lo que habilita el uso de metáforas como las del ‘duelo singular por el honor’ o ‘batalla de la pluma’. Este análisis pone el acento en la función ‘ritual’ de este tipo de enfrentamientos, relegando a un segundo plano el aspecto representacional del mismo y las elucubraciones respecto de las reacciones del público que en general los acompañan.

Cuando el análisis de la discusión tiene en cuenta la escena representacional completa en la que esta se elabora, se despliega y produce efectos, atendiendo a la vez a lo que se discute y al efecto que la discusión produce en el público espectador, generalmente se postula normativamente su importancia pedagógica y se advierte el peligro de su degradación en ‘relación demagógica’. La degradación de la discusión se liga así, en general, al peligro demagógico de la palabra. Este peligro se cifra en el hecho de que el orador o la

puesta en escena de la discusión, por el abuso de la función patética del lenguaje o del simulacro de las apariencias, sugestionan al público impidiéndole hacer uso de su saber de artificio y sometiéndolo al influjo mágico del carisma.

Cuando el análisis de la discusión tiene en cuenta sólo la escena restringida de los protagonistas de la misma, generalmente se postula normativamente su importancia cognitiva, el hecho de que se produzca mediante ella un conocimiento adecuado que permite poner la verdad al descubierto, y se advierte el peligro de su degradación en el uso estratégico del lenguaje y de argumentos *ad personam*. La degradación de la discusión se liga en este caso a la transformación de la discusión desinteresada en debate erístico, señalado por Schmitt (2008) en el caso de la decadencia del principio de discusión que caracterizaba al parlamentarismo de tipo liberal.

La oscilación entre estos dos tipos de abordaje de la situación comunicativa de la discusión pública, revela, no obstante, la originariedad del primero sobre el segundo. La mirada crítica que se cautiva en la escena ritual de la discusión desestima en cierta forma la importancia del público y de la puesta en escena en la dinámica de los intercambios intelectuales, restringiendo la mirada a la escena, ‘olvidando’ las operaciones complejas de elaboración que anteceden a la misma y desestimando la importancia de los efectos sobre el público que le suceden. En cambio, el análisis completo de la escena conversacional de la discusión, amplía la mirada y no sólo se concentra en el contenido de la misma, es decir, en los argumentos esgrimidos, sino que evalúa tanto el ‘detrás de escena’ como las repercusiones de la misma en el público espectador, resultando más acorde con la importancia que el siglo XIX otorgaba al artificio representacional de la discusión, basado en la matriz de la *hypókrisis* retórica y teatral.

Con respecto al tercer punto que pone en evidencia la relación entre polémica y representación teatral, vemos que a lo largo de las cartas de la polémica, y de los escritos de Sarmiento que la desencadenaron (*Campaña* y “Carta de Yungay”), la alusión al público lector y a la puesta en escena de la discusión está constantemente presente. En ese sentido, al mismo tiempo que representan una escena, es decir, al mismo tiempo que generan un espectáculo, se expiden sobre él, justificando, describiendo y evaluando los procedimientos

utilizados para realizar el montaje y la representación. Cada uno de los contendientes caracteriza a su puesta en escena como ‘civilizada’, adecuada y pertinente al momento coyuntural vivido por la Argentina, a la vez que reputa de ‘demagógico’ el espectáculo montado por su antagonista.

La amarga respuesta de Alberdi a las “Ciento y Una” plantea el fracaso rotundo de la discusión, degradada en polémica, aludiendo al abuso del ‘espectáculo destemplado’ del que hizo gala Sarmiento mediante sus asaltos al círculo de su honor. Lo que debería haber discurrido por los carriles de las ‘leyes caballerescas de los debates de libertad’ y haberse transformado en ejemplo civilizador, fue en cambio una muestra impúdica del uso patético del lenguaje, en desacuerdo con el uso ético del mismo según la distinción ciceroniana. En efecto, Cicerón (1991) distingue dos planos en el discurso del orador: el plano de lo ‘*ethicon*’ que alude a cuestiones existentes, pautadas, a contenidos compartidos con el auditorio y el plano de lo ‘*patheticon*’ que alude a la acción sugestiva que el orador ejerce sobre las pasiones del auditorio. En el primero rige la función referencial o informativa del lenguaje, en el segundo rige la función persuasiva o estratégica del lenguaje. El fracaso de la discusión que Alberdi había pretendido principiar con sus “Cartas” se cifra justamente en la desmesura con que Sarmiento responde a las distinciones y jerarquías allí presentadas y en el triunfo del aspecto patético del lenguaje sobre la razón de los argumentos.

Según el balance de Alberdi en “Complicidad”, la discusión de las cartas que debería haber sido el ejemplo de una discusión racional acorde a la nueva etapa ordenada, pacífica e institucional de la República, ofreció en cambio, en el ámbito de la opinión pública, un espectáculo grotesco de insultos y calumnias sin sentido. Ellos, en calidad de expertos o iniciados en el arte de la discusión, en lugar de formar a la opinión, le ofrecieron al público no educado en el intercambio de razones la puesta en escena de un simulacro de discusión, “lo único que pica y estimula su curiosidad inculta y grosera” (Alberdi, 1974: 76).

Pero la reflexión acerca del fracaso de la discusión que tanto Alberdi como Sarmiento presentan en sus cartas está lejos de ser una nota singular de la polémica que analizamos. Resulta más bien un lugar común en las diferentes elucubraciones relativas a los intercambios intelectuales en el seno público, tanto en el ámbito de

la prensa periódica, poco formalizado, como en el de las asambleas políticas y parlamentarias, en el que las discusiones se hallaban sumamente codificadas. El problema general, que ponía constantemente en peligro el discurrir de las discusiones, aún las más codificadas, consistía en el deslizamiento constante desde los argumentos que presentan las diversas fases del *tema* en discusión, al *sujeto* que los enuncia, produciéndose así una serie de ‘sofismas’ o ‘falacias’, según la expresión utilizada por Bentham, que anulan la ‘seriedad’ del proceso. La alusión al talante del orador, la puesta en práctica de diversos ‘pases mágicos’ con los que se busca dilatar la toma de decisiones producto de la discusión, etc. provoca el fracaso de esta última, ya que se obliga a los contendientes a tener que referirse una y otra vez a las condiciones básicas y a los supuestos que la hacen posible. Por otra parte, la preeminencia del aspecto retórico del lenguaje sobre el aspecto que refiere al contenido excita la utilización indiscriminada de argumentos *ad personam*, incluyendo insultos, agravios y todo el espectro de figuras de la agresión, ocasión que demuestra que, efectivamente, la relación comunicativa ha llegado a su fin.

Pero lo cierto es que la evaluación del ‘éxito’ o ‘fracaso’ de una discusión pública, degradada en debate erístico o en discurso demagógico tiene siempre en cuenta el carácter de representación que esta posee. Según la perspectiva de Alberdi, la discusión se convierte en un *espectáculo pedagógico*, en el caso de exista un correcto discurrir de la misma por la vía del intercambio de argumentos en el marco regulado por las leyes. Degrada en *espectáculo demagógico* en el caso de la utilización acalorada o patética del lenguaje con el fin de sumar adhesiones a las propias tesis y provocar en el público o juez el rechazo hacia la figura el oponente. Estos espectáculos tienen un carácter corruptor, ya que los diversos *insignia* allí utilizados estimulan la curiosidad y obnubilan el pensamiento, poniendo a los espectadores a merced del carisma del orador. Por otra parte, dichos espectáculos miméticos padecen de la irrealidad de los simulacros, quedándose amarrados al mundo de las apariencias carentes de modelo, en oposición al espectáculo pedagógico que supone una relación objetiva con la realidad y un triunfo del ‘ser’ sobre el ‘parecer’, según el modelo alemán de pensar la oposición entre ‘cultura’ y ‘civilización’.



Desde la perspectiva de Sarmiento, el *espectáculo civilizatorio* ofrecido por la discusión tiene que ver no sólo con la racionalidad de los argumentos, sino también con la manera en que esta racionalidad trabaja en comunión con las pasiones, domesticándolas, y con las apariencias, dándoles una forma compleja gracias a la cual sea posible introducir pautas o modelos civilizatorios. El trabajo con las apariencias es para Sarmiento tan importante como el trabajo con las ‘esencias’, en tanto para él no existe una oposición excluyente entre ambos órdenes sino una profunda continuidad. El modelo francés de pensar el proceso civilizatorio de las pasiones que vimos practicado por Sarmiento tanto en el *Facundo* como en *Viajes y Campaña*, y que consiste en la propagación del progreso que domestica las pasiones dando lugar al desarrollo de la razón a partir de un centro o modelo que marca la pauta a imitar, coincide con la matriz de la escena retórica o teatral, en tanto es a partir de la puesta en escena que el público de espectadores aún no ilustrados puede llegar a adquirir las formas de la civilización.

Como indica Heidegger, la retórica no debe entenderse meramente como una disciplina del buen decir o como una clasificación de tropos del lenguaje, sino como una *techné* que, desde Aristóteles y antes de cualquier psicología, ha hecho, por una parte, una exégesis de las pasiones practicando una “hermenéutica sistemática de la cotidianidad del ‘ser uno con otro’”, y por la otra, un trabajo de elaboración de estados de ánimo del público a partir de la puesta en escena de la situación persuasiva:

La ‘publicidad’ como ‘forma de ser’ del ‘uno’ no se limita a tener un estado de ánimo; necesita uno y se lo ‘hace’. En el seno de él y partiendo de él habla el orador. Éste ha menester de una comprensión de las posibilidades ínsitas en el orden de los estados de ánimo, para despertar y dirigir éstos del modo justo (Heidegger 1995: 156).

Sin embargo esta elaboración no significa para Sarmiento la instauración de una relación demagógica o sugestiva entre el modelo o centro y el público en vías de ilustración. El uso demagógico de las apariencias es condenado por él como lo son los ‘pases mágicos’ de Alberdi y la ‘hipocresía’ con la que este elabora el marco normativo a partir del cual lo expulsará del ámbito de la política.

La puesta en escena civilizatoria no debe obnubilar la mirada sino, por contrario, debe excitar el saber de artificio y educar en el querer conocer ‘qué hay detrás del telón de fondo’ para poder así participar activamente de la cosa pública.

## **5. La polémica y el saber de artificio**

Angenot (1982) sostiene que las publicaciones periódicas características del siglo XIX, los panfletos, libelos, folletines, etc. que hacían un uso destemplado del lenguaje y tenían como objetivo denunciar un estado de cosas vigente interviniendo políticamente en el espacio de la opinión pública, representan síntomas discursivos de un momento coyuntural en el que todos los valores se ponen en cuestión. En este sentido, el procedimiento de jerarquización de la prensa de paz sobre la prensa de combate llevado adelante por las “Cartas” de Alberdi y el asalto de la región posterior en la región de la representación retórica de las “Ciento y Una” de Sarmiento, vendrían a ser el signo de un desencuentro fundamental a nivel de las concepciones políticas y de la interpretación de la coyuntura por parte de los antagonistas comprometidos en la polémica.

Sin embargo, según la perspectiva psicoanalítica que consideramos interesante recuperar para nuestro análisis, los síntomas psíquicos, así como los ‘síntomas discursivos’, no son meros indicadores de una situación disfuncional, sino enteras formaciones, producciones que los sujetos –en desequilibrio con sus energías psíquicas- han logrado fabricar para poder seguir en una relación más o menos natural con su vida cotidiana. De aquí el hecho de que los síntomas se puedan analizar e interpretar y de que esta interpretación no pueda detenerse en el punto en el que se demuestre que tal o cual síntoma, simplemente indica o señala un estado de cosas conflictivo. El síntoma no sólo refiere a una realidad sino que representa una elaboración acerca de las relaciones humanas establecidas con esa realidad y en ese sentido, resulta un *saber* acerca de la misma y del sujeto que establece relaciones con ella. El síntoma representa a su vez una interpretación de la disyunción entre economía psíquica y requerimientos de la realidad y un intento

de curación del sujeto, que ha encontrado en él el medio –anómalo- de mantener un cierto equilibrio psíquico.

El trabajo realizado por el síntoma es similar al trabajo de otras formaciones del inconciente como el chiste o los sueños. En este sentido, la dinámica del trabajo del chiste demuestra que es al mismo tiempo una elaboración y un intento por borrar las huellas de la misma, provocando una sensación de placer –un ‘soborno’ de los espectadores como diría Freud- que obnubila los requerimientos de la crítica. El análisis crítico del proceso del chiste no estará por lo tanto fácilmente a disposición, ya que una de las pruebas del éxito de un chiste es, justamente, el permitirnos reír sin explicación inmediata abandonándonos plácidamente al ‘no saber’ que hace posible el éxito del artificio. Sólo aquél que no disfruta del espectáculo de manera completa y que quiere ver ‘por detrás del telón’ –el intelectual, representante del público interesado en mediar entre este y la puesta en escena- notará que allí hay un gran trabajo de producción y un entero proceso social que se completa con el efecto causado sobre el público<sup>346</sup>.

Aquí interesa marcar que la polémica actúa de manera similar al trabajo del chiste, por lo que tuvo –a partir de la evaluación crítica de Alberdi en “Complicidad”- la impronta de ser considerada superficialmente o frívolamente espectáculo coyuntural. Alienados en la función de espectadores, algunos críticos de la misma se quedaron ‘atrapados’ por los asaltos de la región posterior de Sarmiento, o sometieron esa ‘superficial’ ganancia de placer a la censura del espectáculo. Como vimos en el último capítulo, esta contradictoria actitud crítica respecto de la polémica reeditó en cierta forma el diagnóstico alberdiano que la

---

<sup>346</sup> Resulta interesante remarcar que en cierto modo la polémica es la muestra viva de un tipo de práctica intelectual que sería recuperada activamente por Freud con objetivos terapéuticos. Esta práctica muestra la tensión entre el enunciado (la representación como producto) y la enunciación (la representación como producción) tensionando a su vez al intelectual crítico que, a medio camino entre la abstracción denegatoria del público y el detrás de escena necesario para llevar adelante la representación, reconoce al mismo tiempo el artificio y construye un saber de artificio. Tal como ocurre en la experiencia del análisis, en el marco de la cual de lo que se trata es de construir un saber acerca de la relación transferencial entre el médico y el paciente, utilizando ese saber a su vez como medio de cura, en el saber de artificio que se pone en evidencia en la polémica, de lo que se trata es de reconstruir los esquemas relacionales entre el líder y el consejero, el orador y la masa, el periodista y sus lectores, el intelectual y sus pares, etc. analizando las modalidades de transferencia de saber y despabilando los intentos de interrumpir las relaciones constitutivas que existen entre lo expresado y las condiciones singulares de dicha expresión.

consideraba un espectáculo deplorable y exigía con su censura la expulsión de sus cultores del ámbito de la política.

El espectáculo ofrecido por la polémica -sobre todo luego del segundo episodio, el de las “Ciento y Una” de Sarmiento- obnubila la reflexión crítica tal como lo hace la dinámica de la adulación, la dinámica de la sugestión o la dinámica del chiste, incidiendo sobre la parte del alma afecta a los espectáculos miméticos y excitando el control de la censura. En cierto punto de la lectura del *corpus* es natural que surja el interrogante –similar al que preocupaba a Sócrates en su diálogo con Gorgias- acerca de cuál es el tema sobre el que se está discutiendo y no se pueda proporcionar una respuesta al respecto. Es notable la dificultad que se presenta al tratar de determinar claramente *sobre qué se expide la polémica*, qué serie de temas aborda, cuáles serían sus contenidos, etc., y la facilidad con la que se suple este ‘no saber’ por medio del relato descriptivo o la crónica de los insultos proferidos y de las estrategias utilizadas por ambos contendientes.

La censura del espectáculo polémico que realiza Alberdi en “Complicidad” se basa en una consideración del mismo que lo liga a una escena de alienación de los espectadores al artificio representacional. El espectáculo exitoso, es decir, plenamente *adecuado* cumple su cometido en el punto en el que logra realizar un equilibrio sostenido entre la representación y el proceso de denegación de su artificiosidad por parte del público espectador, construyendo así un microcosmos autosuficiente. Allí el espectador sólo gozaría, como en el caso del sueño, porque se trataría de una experiencia de descarga de placer que permite el cumplimiento de un deseo inconciente. No se exige en él ni trabajo ni saber, se trata de alguien que ya no está interesado en el *detrás de escena* o en el *saber de artificio* que se genera con el desfallecimiento de la representación. Este espectador, sólo quiere gozar del marco de ensueño que le prodiga la escena de teatro como ficción eficaz.

No obstante, y justamente por mostrarse como un fracaso en la puesta en escena, la polémica habilita un tipo de abordaje crítico que no necesariamente debe optar por los dos caminos señalados por Alberdi: el de la alienación al espectáculo o el de la condena del mismo. De hecho la polémica plantea en sus

propios protagonistas un tipo de experiencia que permite *despertar* del ensueño y percibir el artificio.

El público, ‘cegado por el espectáculo’ sólo sabrá algo de él como producción cuando éste fracase o no se adecue en su representación misma y muestre sus ‘costuras’. Si reparamos en el dicho popular que habla de ‘*mostrar la hilacha*’ refiriéndose al punto en el que una determinada imagen pública se ve corrompida, se podrá notar que con ello se hace referencia a un tipo de representación fracasada, en la que algo que tendría que haberse mantenido al abrigo del público se hace patente de manera inesperada bajo la forma del accidente o del exabrupto producto de un descuido en la puesta en escena. Por otra parte, ‘*buscar la hilacha*’ correspondería a la actitud que se dispone críticamente a ir por detrás del telón en busca del mecanismo oculto de aquello que aparece como espectáculo exitoso.

Nuestra polémica participa de esta doble operación: por un lado muestra sus accidentes representacionales y por otro se construye como una operación hermenéutica de los mismos. Lo que se puede percibir en el despliegue de la misma es que resulta al mismo tiempo una puesta en escena y una reflexión acerca de esa puesta en escena, posibilitada por el saber de artificio que tanto Alberdi como Sarmiento practican, el primero para censurar el espectáculo mimético en el que la polémica degradó de la mano del uso estratégico del lenguaje en las “Ciento y Una”, el segundo para reivindicar el trabajo con las apariencias que resulta necesario a toda comunidad política y el papel civilizador de la escena teatral moderna sobre el público en vías de ilustración.

Así, la preocupación fundamental de los contendientes es determinar *de qué manera debe hacerse uso correcto de la palabra*, ya que para ambos, y para el mundo espiritual que los rodea, ese *uso* constituye la materia misma de la política. El *tema fundamental* en disputa es *la polémica misma* que es la que en definitiva resulta evaluada negativamente, considerada un *producto degradado* del espacio público en el que se despliega.

En este sentido, consideramos que la representación fragmentada y el fracaso de la discusión permiten revelar el contraste que percibieron sus propios protagonistas entre la serie de supuestos, de idealizaciones y de principios acerca

de la práctica de la discusión disponible en la época y su efectiva realización, sometida a los vaivenes propios de los asuntos humanos y no susceptibles de ser controlados por la lógica demostrativa de la ciencia. El punto en el que desfallece la representación se presenta como la ocasión en que, como diría Habermas, un fragmento completo del mundo de la vida no sometido a la lógica sistémica que separó paulatinamente la ciencia, el arte y la moral cristalizando los tres momentos de la razón e interrumpiendo sus vías de comunicación, es pasible de ser reconstruido (Habermas, 1999: 564).

Asimismo mediante la polémica se hace posible reconsiderar la serie complementaria y no contradictoria que suponía en el siglo XIX la convivencia, en la opinión pública, entre el saber experto y el saber vulgar, puesto en evidencia sobre todo por la confrontación entre la postulación jerárquica de Alberdi que establecía un deslinde entre ‘expertos’ y ‘legos’ y la impugnación procedimental de Sarmiento que utilizaba para demostrar la arbitrariedad de los marcos alberdianos una serie de materiales heterogéneos que conjugan el saber popular y el saber letrado en un mismo movimiento.

Pero además de permitir realizar esa reconexión entre aspectos cosificados de la razón y prácticas de la misma, la polémica pone en evidencia la importancia de las pasiones en el seno de la política<sup>347</sup>, La reconducción de los problemas planteados a la matriz de la representación retórica, sumado a las reflexiones acerca de los peligros de la movilización de las pasiones por la palabra demagógica, demuestra la inquietud de sus protagonistas por este aspecto no racional de los comportamientos humanos.

El peligro demagógico percibido por esta tendencia de los agrupamientos humanos a someterse al carisma de los oradores tanto en el seno de la política como en el ámbito de la prensa, hacía oscilar a los intelectuales entre dos posiciones: por una parte, la posición que promovía la libre circulación de las opiniones en el ámbito de la opinión pública, en la que convivían ‘formas

---

<sup>347</sup> El problema de las pasiones en el ámbito de la política adquirió relevancia entre los intelectuales a fines del siglo XIX y principios del XX, sobre todo a partir del ingreso de las masas a la escena pública (Yannuzzi, 2007). El peligro demagógico y la ‘sugestionabilidad’ de las masas, concebidos por los pensadores de mediados del siglo XIX como amenazas para la práctica política en el seno de la opinión pública, a fines de ese siglo y sobre todo a partir de los análisis de Le Bon, eran ya ‘reconocidos’ como un dato de la realidad política imposible de suprimir.

elevadas' con 'expresiones abyectas' previendo una especie de 'autorregulación de las pasiones', y por otra, la posición que sostenía actitudes de censura preventiva ante lo que se consideraba usos demagógicos de la palabra, que en un terreno fértil podían hacer florecer tiranías y despotismos.

Eso mismo generaba en los intelectuales la ambivalente consideración del público de espectadores en vías de ilustración: por un lado se lo consideraba pasible de participación activa en el seno de lo público, por otro se desestimaba su participación por carecer de conocimientos conceptuales y procedimentales necesarios para atender a las cuestiones públicas. De esta manera, la promoción de ciudadanos activos, mantenidos en alerta gracias a las vivas discusiones acerca de los asuntos que interesaban a todos, fue dando paso a la constatación pesimista del desinterés y la apatía de las mayorías ante las cuestiones políticas, cada vez más identificadas con un tipo de actividad propia de 'técnicos' o 'expertos' o con algo privativo del extraordinario carisma de un líder. El público espectador pasó a ser meramente plebiscitario, es decir, pasó a estar solicitado como mero agente de asentimiento o negación de la escena representada en lugar de interesarse por las 'bambalinas' o '*coulisses*' de la representación política.

La polémica entre Sarmiento y Alberdi cuenta con la virtud de mostrar el complejo espectro de problemas que preocupaba a la mayoría de los pensadores decimonónicos americanos y europeos, preocupados por el destino político de los agrupamientos humanos. Resulta, en primer lugar, un ejemplo de práctica política, por ser ella misma una discusión llevada adelante en el ámbito público de la prensa periódica. En segundo lugar, representa el fracaso de la constitución de un horizonte político común y la negación por parte de sus protagonistas de constituir a su interlocutor como un adversario, operación necesaria si se pretende llevar adelante con éxito una discusión pública. En tercer lugar, construye sus condiciones discursivas a partir de una matriz que es a la vez política, retórica y teatral, explicitando así no sólo la importancia que tienen los intercambios intelectuales en sí mismos, sino también la función pedagógica y espectacular asignada a los mismos, con vistas a un público espectador, identificado generalmente con el pueblo en vías de ilustración. Finalmente, demuestra en su despliegue la articulación -tanto por parte de Sarmiento como por parte de

Alberdi- de un tipo de perspectiva particular, a la que llamamos saber de artificio, propia del intelectual, que a medio camino entre la altura y la planicie, como decía Maquiavelo, puede descubrir el detrás de escena de la representación política y expedirse acerca de su despliegue, sus principios, sus éxitos y sus fracasos.



## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES

#### Corpus básico

- ALBERDI, Juan Bautista, 2005a (1853), “Cartas sobre la prensa y la política militante en la República Argentina” en *La gran polémica nacional. Cartas quillotanas-Las ciento y una*, Prólogo de Lucila Pagliai, Bs. As.: Leviatán.
- \_\_\_\_\_, 2005a (1853) “Complicidad de la prensa en las guerras civiles de la República Argentina” en *La gran polémica nacional. Cartas quillotanas-Las ciento y una*, Prólogo de Lucila Pagliai, Bs. As.: Leviatán.
- SARMIENTO, Domingo Faustino, 2005a (1853) “Las Ciento y Una” en *La gran polémica nacional. Cartas quillotanas-Las ciento y una*, Prólogo de Lucila Pagliai, Bs. As.: Leviatán.
- ALBERDI, Juan Bautista y SARMIENTO, Domingo Faustino, 2005b (1853), *Las ciento y una, Cartas quillotanas*, Prólogo de Marcos Mayer, Bs. As.: Losada.

#### Corpus ampliado

- SARMIENTO, Domingo Faustino, 1957 (1852), *Campaña en el Ejército Grande aliado de Sud América*, Bs. As.: Kraft.
- \_\_\_\_\_, 2005b (1852) “Carta de Yungay” en *Las ciento y una, Cartas quillotanas*, Prólogo de Marcos Mayer, Bs. As.: Losada.

## OTRAS OBRAS DE ALBERDI Y SARMIENTO

- ALBERDI, Juan Bautista, 1985 (1874), *Mi vida privada y otros textos*, Bs. As.: Fondo Nacional de las Artes.
- \_\_\_\_\_, 1974 (1852), *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Bs. As.: Plus Ultra.
- \_\_\_\_\_, 1964 (1874), *La barbarie histórica del Facundo*, Bs. As.: Pampa y Cielo.
- \_\_\_\_\_, 1968 (1874), *Belgrano y sus historiadores*, Bs. As.: Hachette.
- SARMIENTO, Domingo Faustino, 2005 (1845), *Facundo*, Bs. As.: Centro Editor de Cultura.
- \_\_\_\_\_, 1948 (1851), *Recuerdos de Provincia en Obras Completas de Sarmiento*, Tomo III, Bs. As.: Luz del día.
- \_\_\_\_\_, 1916 (1850), *Argirópolis*, Bs. As.: 'La cultura argentina'.
- \_\_\_\_\_, 1996 (1849), *Viajes por Europa, África i América 1845-1847*, Colección Archivos N° 27, 2ª ed., Bs. As.: F.C.E.
- \_\_\_\_\_, 1900 (1883), *Conflicto y armonía de las razas en América*, Obras Completas, Tomo XXXVII, Bs. As.: Belín Sarmiento.
- \_\_\_\_\_, 1948 (1842) *Vida de N.S. Jesucristo* (Traducción de Sarmiento, a partir de una versión francesa de probable autoría del sacerdote alemán SCHMIDT), Bs. As.: Continental.

## BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA SOBRE LA POLÉMICA

- CANAL FEIJOO, Bernardo, (1955), *Constitución y Revolución*, Bs. As.: F.C.E.
- GONZÁLEZ, Horacio, (2005), "Sarmiento, pensando en la sastrería" en AAVV, *Los clásicos argentinos: Sarmiento, Hernández, Borges, Arlt*, Rosario: Editorial de la Municipalidad de Rosario.

- LUCERO, Nicolás, (2003), “La guerra gauchipolítica” en JITRIK, Noé (dir.) *Historia crítica de la literatura argentina*, Tomo 2 “La lucha de los lenguajes”, Bs. As.: Emecé.
- MAYER, Marcos, (2005), “Estudio Preliminar y Notas” en SARMIENTO, Domingo Faustino y ALBERDI, Juan Bautista, *Las ciento y una. Cartas quillotanas*, Bs.As.: Losada.
- PAGLIAI, Lucila, (2005), “Prólogo” en ALBERDI, Juan Bautista y SARMIENTO, Domingo Faustino, *La gran polémica nacional*, Bs. As.: Leviatán.
- PRIETO, Adolfo, (1988), “Las ciento y una. El escritor como mito político”, *Revista Iberoamericana*, Madrid. N° 143.
- SAENZ HAYES, Ricardo, (1926), *La polémica de Alberdi con Sarmiento y otras páginas*, Bs. As.: M. Gleizer.
- SCHVARTZMAN, Jorge, (1988), “La estrategia polémica de ‘Las ciento y una’”, Actas Jornadas internacionales D.F. Sarmiento, Neuquén
- \_\_\_\_\_, (1996), “Pólvora y tinta. La estrategia polémica de las Ciento y una” en *Microcrítica. Lecturas argentinas (cuestiones de detalle)*, Bs. As.: Biblos.
- ZORRAQUÍN BECÚ, Horacio, 2005 (1945), “La polémica de Sarmiento y Alberdi” en ALBERDI, Juan Bautista y SARMIENTO, Domingo Faustino, *Las ciento y una, Cartas quillotanas*, Prólogo de Marcos Mayer, Bs. As.: Losada.

## **BIBLIOGRAFÍA GENERAL SOBRE ALBERDI**

- CANAL-FEIJOO, Bernardo, (1961), *Alberdi. La proyección sistemática del espíritu de Mayo*, Bs. As., Losada.
- GARCÍA MÉROU, Martín, 1939 (1889), *Alberdi, ensayo crítico*, Bs. As.: Rosso.
- GHIRARDI, Olsen, (2000), *La filosofía en Alberdi*, Vol IX, Córdoba: Academia Nacional de Derecho y Cs. Sociales de Córdoba.
- MAYER, Jorge, 1963, *Alberdi y su tiempo*, Bs.As.: Eudeba.

- RODRÍGUEZ PÉRSICO, Adriana, (2003), “Juan Bautista Alberdi: Nación y Razón” en JITRIK, Noé (dir.), *Historia crítica de la literatura argentina*, Tomo 2 “La lucha de los lenguajes”, Bs. As.: Emecé.

## **BIBLIOGRAFÍA GENERAL SOBRE SARMIENTO**

- ANDERSON IMBERT, Enrique, (1967), *Genio y Figura de Sarmiento*, Bs. As.: Eudeba.
- BOTANA, Natalio, (1996), *Los nombres del poder: D.F. Sarmiento*, Bs. As.: F.C.E.
- BUNGE, Carlos Octavio, (1926), *Sarmiento (Estudio biográfico y crítico)*, Madrid: Espasa-Calpe.
- GALVEZ, Manuel, (1952), *Vida de Sarmiento. El hombre de autoridad*, Caps. V-XI y XX, 2ª ed., Bs. As.: Tor.
- HALPERÍN DONGHI, Tulio, (1958), “Prólogo” en Sarmiento, Domingo Faustino, *Campaña en el Ejército Grande*, México: F.C.E.
- \_\_\_\_\_, (2005), “El subversivo fundador de la tradición literaria argentina” en AAVV, *Los clásicos argentinos: Sarmiento, Hernández, Borges, Arlt*, Rosario: Editorial Municipal de Rosario.
- LUGONES, Leopoldo, (1960), *Historia de Sarmiento*, Bs. As.: Eudeba.
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel, 1969 (1946), *Sarmiento. Meditaciones sarmientinas. Los invariantes históricos en el Facundo*, Bs. As.: Sudamericana.
- PALCOS, Alberto, 1938 (1929) *Sarmiento. La vida, la obra, las ideas, el genio*, Caps.: III -VII, 3ª ed., Bs. As.: El Ateneo.
- RAIMONDI, Sergio, (2005), “La elocuencia montonera: el logos patético como institución” en AAVV, *Los clásicos argentinos: Sarmiento, Hernández, Borges, Arlt*, Rosario: Editorial Municipal de Rosario.
- ROJAS, Ricardo, 1983 (1953), *El pensamiento vivo de Sarmiento*, 3ª ed., Bs. As.: Losada.

- \_\_\_\_\_, (1945), *El profeta de la pampa. Vida de Sarmiento*, Bs. As.: Losada.
- VERDEVOYE, Paul, (1963), *Domingo Faustino Sarmiento Educateur et publiciste (entre 1839 et 1852)*, Paris : Université de Paris.

## **BIBLIOGRAFÍA SOBRE HISTORIA POLÍTICA ARGENTINA Y LATINOAMERICANA**

- ALONSO, Paula (comp.), (2004), *Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920*, Bs.As.: F.C.E.
- ALTAMIRANO, Carlos, (2005), *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*, Bs.As.: Siglo XXI.
- ALTAMIRANO, Carlos (Dir.), (2008), *Historia de los intelectuales en América Latina, I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo* (Editor del volumen: Jorge Myers), Bs.As.: Katz.
- BOTANA, Natalio, 2005 (1982), *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, Bs.As.: De Bolsillo.
- \_\_\_\_\_, (1994), “Las transformaciones del credo constitucional” en ANNINO, Antonio, CASTRO LEIVA, L., GUERRA, Xavier, *De los imperios a las naciones*, Madrid: Ibeoramericana.
- BOUCHET, Thomas et al., (2005), *L’insulte (en) politique. Europe et Amérique latine du XIX siècle à nos jours*, Dijon: EUD.
- BRADING, David, 1991, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la República criolla 1492-1867*, México: FCE.
- DI TELLA, Torcuato, (1998), *Historia social de la Argentina contemporánea*, Bs. As.: Troquel.
- GARRIGA, Carlos, (2004), “Orden Jurídico y poder político en el Antiguo Régimen” en *Istor: Historia y derecho, Historia del derecho*, Madrid. N°44, año XIV.
- GAYOL, Sandra, (2008), *Honor y duelo en la Argentina moderna*, Bs. As., Siglo XXI.

- GERBI, Antonello, 1993 (1955) *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, México: F.C.E.
- GOLDMAN, Noemí, (2009), “Legitimidad y deliberación : el concepto de opinión pública en Iberoamérica, 1750-1850”, en FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (Dir), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid: Fundación Carolina.
- GOLDMAN, Noemí, PASINO, Alejandra, (2009), “Opinión pública : Argentina-Río de la Plata”, en FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (Dir.), 2009, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850*, Madrid: Fundación Carolina.
- GUERRA, Xavier y LEMPÉRIÈRE, Annick, (1998), *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México: F.C.E.
- HALPERÍN DONGHI, Tulio, 1987 (1981) “Intelectuales, sociedad y vida pública en Hispanoamérica a través de la literatura autobiográfica”, en *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*, 2ª ed., Bs. As.: Sudamericana.
- \_\_\_\_\_, 1997 (1980), *Una nación para el desierto argentino*, Bs.As.: Editores de América Latina.
- \_\_\_\_\_, (2004), *Alberdi, Sarmiento y Mitre: tres proyectos de futuro para la era constitucional*, Santa Fe: U.N.L.
- \_\_\_\_\_, (2005), *Revolución y Guerra. Formación de una elite dirigente en la argentina criolla*, Siglo XXI, Bs. As.
- ILLADES, Carlos y LEIDENBERGER, Georg (coord.), (2008), *Polémicas intelectuales del México moderno*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.
- IMBERT, Patrick et COUILLARD, Marie (directeurs) (1995) *Les discours du Nouveau Monde au XIX siècle au Canada français et en Amérique Latine*, Actes du colloque 1994, Canada : Legas.
- KATRA, William, (1996), *La generación de 1837, los hombres que hicieron el país*, Bs. As. : Emecé.

- LETTIERI, Alberto, (2003), “La guerra de las representaciones: la revolución de septiembre de 1852 y el imaginario social porteño” en Sábato, Hilda y Lettieri, Alberto (comp.), *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas, votos y voces*, Bs. As.: F.C.E.
- OSZLAK, Oscar, (1982), *La formación del Estado argentino*, Bs. As.: Editorial de Belgrano.
- PALTÍ, Elías, (1998a), *Giro lingüístico e historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Bs. As.
- \_\_\_\_\_, (1998b), *La política del disenso*, F.C.E., México
- \_\_\_\_\_, (2006a), *La nación como problema*, F.C.E., México
- \_\_\_\_\_, (2006b), “Ópera, prensa y política en la República Restaurada (México, 1867-1876): *La Sociedad Filarmónica del Pito*”, inédito, Bs. As.
- \_\_\_\_\_, (2007), *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Siglo XIX, Bs. As.
- \_\_\_\_\_, (2008a), *La invención de una legitimidad. Razón y Retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX* (un estudio sobre las formas del discurso político), F.C.E., México
- \_\_\_\_\_, (2008b), “Tres etapas de la prensa política mexicana del siglo XIX: el *publicista* y los orígenes del intelectual moderno” en ALTAMIRANO, Carlos (Dir.) *Historia de los intelectuales en América Latina, I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo* (Editor del volumen: Jorge Myers), Bs. As.: Katz.
- ROIG, Arturo (ed.), (2000), *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid: Trotta.
- ROLDÁN, Darío, (2003), “La cuestión de la representación en el origen de la política moderna. Una perspectiva comparada (1770-1830)” en Sábato, Hilda y Lettieri, Alberto (comp.), *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas, votos y voces*, Bs. As.: F.C.E.
- ROMERO, José Luis, 1969 (1946) *Las ideas políticas en Argentina*, 4ªed., Bs. As.: F.C.E.

- \_\_\_\_\_, 2005 (1977) *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, Siglo XXI, 2ª ed, Bs. As.
- SÁBATO, Hilda y LETTIERI, Alberto (comp.), (2003), *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas, votos y voces*, Bs. As., F.C.E.
- SHUMWAY, Nicolás, 1995 (1991), *La invención de la argentina. Historia de una idea*, 2ª ed., Bs. As.: Emecé.

## BIBLIOGRAFÍA SOBRE HISTORIA Y CRÍTICA DE LA LITERATURA ARGENTINA Y LATINOAMERICANA

- ALTAMIRANO, Carlos y SARLO, Beatriz, (1997), *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Bs. As.: Ariel.
- AMANTE, Adriana, (2003), “Género epistolar y política durante el rosismo” en JITRIK, Noé (dir.) *Historia crítica de la literatura argentina*, Tomo 2 “La lucha de los lenguajes”, Bs. As.: Emecé.
- CAMPATO JÚNIOR, João Adalberto, (2003), *Retórica e Literatura. O Alencar polemista nas cartas sobre a Confederação dos Tamoios*, Sao Paulo : Scor.
- CAROZZI, Silvana y RITVO, Juan Bautista (Comps.), (2001), *El desasosiego. Filosofía, Historia y Política en diálogo*, Rosario : Homo Sapiens.
- CASTELLO, Jose Aderaldo, (1953), *A polêmica sobre ‘A confederação dos Tamoios’*, Sao Paulo : Secção de Publicações, Facultad de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de Sao Paulo.
- COSTA LIMA, Luiz, (1981), *Dispersa demanda (Ensayos sobre Literatura e Teoria)*, Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- \_\_\_\_\_, (1991), *Pensando nos Trópicos (Dispersa demanda II)*, Rio de Janeiro: Rocco.
- DE CASTRO ROCHA, Joao Cezar, (1998), *Literatura e Cordialidade. O publico e o privado na Cultura Brasileira*, Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.



- CROVETTO, Pier Luigi y CRISAFIO, Raúl, (2001), “España en la polémica entre Domingo Faustino Sarmiento y Andrés Bello sobre el Idioma” en [www.cervantesvirtual.com/portal/romanticismo/actas.pdf](http://www.cervantesvirtual.com/portal/romanticismo/actas.pdf)
- GÁRATE, Miriam, 2001, *Civilização e barbarie nos sertoes. Entre Domingo Faustino Sarmiento e Euclides da Cunha*, Sao Paulo: Mercado de Letras.
- JITRIK, Noé, (1983), *Muerte y resurrección de Facundo*, Bs. As.: CEAL.
- JITRIK, Noé (dir.), (2003), *Historia crítica de la literatura argentina*, Tomo 2 “La lucha de los lenguajes”, Bs. As.: Emecé.
- LAERA, Alejandra y KOHAN, Martín (comps.), (2006), *Las brújulas del extraviado. Para una lectura integral de Esteban Echeverría*, Rosario : Betariz Viterbo.
- LUDMER, Josefina, (1988), *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, Bs. As.: Sudamericana.
- MOLLOY, Silvia, (2001), Acto de presencia: la escrituta autobiográfica en Hispanoamérica, México: F.C.E.
- MONTALDO, Graciela, (1995), “Espacio y Nación”, en *Revista de Investigaciones literarias*. Caracas. Año 3, N° 5.
- \_\_\_\_\_, (1999), *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina*, Rosario: Beatriz Viterbo.
- PAULS, Alan, (2007), “Las causeries: una causa perdida” en *Revista Las Ranas*, Bs. As.: Siglo XXI. N° 4
- PINA, Patricia (org.), (1998), *Vindicae: em defesa de Machado de Assis. Polémica e Crítica*, Rio de Janeiro: UERJ.
- PRIETO, Adolfo, (2003), *Los viajeros ingleses y la emergencia de la literatura argentina (1820-1850)*, México: F.C.E.
- \_\_\_\_\_, (1966), *La literatura autobiográfica argentina*, Santa Fe: U.N.L.
- RAMA, Ángel, (1983), *La ciudad letrada*, Montevideo: Fundación Ángel Rama.
- \_\_\_\_\_, (1982), *Los gauchipolíticos rioplatenses*, Bs. As., CEAL.

- RAMOS, Julio, (1989), *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México: F.C.E.
- REST, Jaime, (1982), *El cuarto en el recoveco*, Bs. As.: C.E.A.L.
- \_\_\_\_\_, (1971) *Novela, cuento, teatro: apogeo y crisis*, CEAL, Bs. As.
- ROJAS, Ricardo, (1925), *La literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*, Tomo III “Los proscriptos”, Bs. As.: La Facultad.
- ROSA, Nicolás, (1987), *Los fulgores del simulacro*, Cuadernos de extensión universitaria, Serie ensayo, N° 15, Santa Fe: U.N.L.
- \_\_\_\_\_(ed.), (2002), *Historia del ensayo argentino*, Ed. Alianza, Bs. As.
- \_\_\_\_\_, (1990), *El arte del olvido*, Bs. As.: Puntosur.
- ROSMAN, Silvia, (2003), *Dislocaciones culturales: nación, sujeto y comunidad en América Latina*, Beatriz Viterbo, Rosario
- SORENSEN, Diana, (1998), *Facundo y la construcción de la cultura argentina*, Rosario: Beatriz Viterbo.
- SARLO, Beatriz, (1984), “La crítica: entre la literatura y el público” en *Revista Espacios*, Bs. As. N° 1.
- SCHVARTZMAN, Jorge, (2003), “¿Polémica o guerra?” en *Boletín / 11*, Centro de estudios de Teoría y Crítica Literaria, Rosario. N° 11.
- TORRE, Claudia, (2003), “Los relatos de viajeros” en JITRIK, Noé (dir.) *Historia crítica de la literatura argentina*, Tomo 2 “La lucha de los lenguajes”, Bs. As.: Emecé.
- TORREJÓN, Alfredo, (1989), “Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento y el castellano culto de Chile” en *Revista Thesaurus*, Madrid. Tomo XLIV, N° 3.
- VENTURA, Roberto, (1991), *Estilo Tropical*, São Paulo: Companhia das Letras,
- VIÑAS, David, (1971), *De Sarmiento a Cortázar. Literatura argentina y realidad política*, Bs. As.: Siglo XXI.

## FUENTES GENERALES DEL SIGLO XIX

- ALENCAR, Jose de y NABUCO, Joaquim, 1965 (1875), *A polêmica, Organização e introdução de Afrânio Coutinho*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- ANÓNIMO, (1841), *Physiologie de la Presse. Biographie des Journalistes et des Journaux de Paris et de la Province*, Paris: Laisné.
- ARNOULD, Auguste, (1840), “Desrues” en Dumas, Alexandre, *Les Crimes célèbres*, Paris. Tome VII.
- BARBEY D’AUREVILLY, Jules, (1895), “Emile de Girardin” en *Les oeuvres et les hommes. Journalistes et polemistes. Chroniques et pamphletaires*, Paris: Lemerre.
- BENTHAM, Jeremy, 1838 (1816), *Táctica de las asambleas legislativas*, 2ª ed., Paris: Imprinta de Pillet Ainé.
- BENTHAM, Jeremy, 1986 (1824), *Tratado de los sofismas políticos*, Bs. As.: Leviatán.
- CARLYLE, Thomas, 1985 (1840), *Los héroes*, Madrid : Sarpe.
- COMTE, Augusto, 1982 (1853), *Discurso sobre el Espíritu Positivo*, 9ª ed., Bs. As. : Aguilar.
- CONSTANT, Benjamin, 1814 (1811), *De la liberté des brochures, des pamphlets et des journaux, considérée sous le rapport de l’intérêt du gouvernement*, 2ª ed., Paris: Belin.
- \_\_\_\_\_, 1874 (1818), “De la liberté des anciens comparée a celle des modernes” en *Oeuvres Politiques*, Paris: Charpentier et Cie.
- \_\_\_\_\_, 1970 (1815), *Principios de política aplicables a todos los gobiernos representativos*, Madrid: Aguilar.
- \_\_\_\_\_, 1976 (1809), *Reflexiones sobre el Teatro Alemán*, Bs. As.: Hachette.
- COUAILHAC, Louis, (1842), *Physiologie su Théâtre, à Paris et en Province*, Paris: Laisné.

- DEBREYNE, Paul J.C., (1854), *Pensamientos de un creyente católico o consideraciones filosóficas, morales y religiosas sobre el materialismo moderno y otros puntos*, Barcelona: Librería Religiosa.
- DEL CAMPO, Estanislao, 1954 (1866), *Fausto y otros poemas*, Bs. As.: Hemisferio.
- FRANKLIN, Benjamin, 1942 (1771), *Autobiografía y otros escritos*, Seleccionados y arreglados por Carl Van Doren, Nuevo Mundo, México
- GUIZOT, François, (1880), *Histoire des origines du gouvernement représentatif et des institutions politiques de l'Europe*, Tomo I, Paris: Didier et Cie.
- LARRA, Mariano José de, 1942 (1835), *Artículos de costumbres*, Antología a cargo de Azorín, Espasa-Calpe, Bs. As.
- \_\_\_\_\_, 1995 (1835), *Artículos*, Alianza, Madrid
- \_\_\_\_\_(s/f) “Sátira sobre los vicios de la corte” disponible en <http://es.wikisource.org>
- MAZADE, Charles, (1846), “De l’americanisme et des Républiques du Sud. La société argentine, Quiroga et Rosas (Civilization i Barbarie de M. Domingo Sarmiento)” en *Revue de deux Mondes*, Paris. T. 16.
- MILL, John Stuart, 1965 (1859), *Sobre la libertad*, México: Diana.
- MILL, John Stuart, 2001 (1861), *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, Madrid: Alianza.
- RENAN, Ernst, 2006 (1882), *¿Qué es una nación?*, Madrid: Sequitur.
- ROUSSEAU, James, (1842) *Physiologie du Robert Macaire*, Paris: Laisné.
- TOCQUEVILLE, Alexis de 2005 (1835) *La democracia en América*, 2ª ed., México: F.C.E.
- VÍCTOR HUGO, 1862 (1851), *Napoleón Le Petit*, Nouvelle Édition, Londres: Librairie Etrangère de la Famille Royale.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ADORNO, Theodor, 1992 (1966), *La dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_, 1983 (1970), *Teoría estética*, Bs. As.: Orbis, Bs. As.
- \_\_\_\_\_, 1973 (1969), *Consignas*, Bs. As.: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_, 2007 (1947), *Dialéctica de la Ilustración*, Akal, Madrid
- \_\_\_\_\_, 1998 (1962), “El ensayo como forma” en *Pensamiento de los confines*, Bs. As. N° 1.
- ALCALDE, Ramón, 1996, *Estudios críticos de poética y política*, Bs. As., Conjetural.
- ALLOUCH, Jean, 1993, *Letra por letra. Traducir, transcribir, transliterar*, Edelp, Bs. As.
- \_\_\_\_\_, 2006 (1996), “El duelo según Lacan interpreta *Hamlet*” en *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, Trad. Silvio Mattoni, Ediciones Literales, Bs. As.
- ALTAMIRANO, Carlos, (2002), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Bs. As., Paidós.
- ANDERSON, Benedict, 1993 (1983), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: F.C.E.
- ANGENOT, Marc, (1982), *La parole pamphlétaire*, Paris : Payot.
- \_\_\_\_\_(2010) *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*, Bs. As. : Siglo XXI.
- ANGENOT, Marc y ROBIN, R. (1985) « L’inscription du discours social dans le texte littéraire » en *Revista Sociocriticism* Paris. N° 1.
- ARENDT, Hannah, 1993 (1958), *La condición humana*, Paidós, Bs. As.
- \_\_\_\_\_, 1999a (1969), *Crisis de la República*, Madrid : Taurus.
- \_\_\_\_\_, 1999b (1963), *Eichman en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona : Lumen.

- ARENDT, Hannah, 2003 (1970), *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Bs.As.
- ARIÈS, Philippe, (1988), *Historia de la vida privada*, Tomo IV : El individuo en la Europa Feudal, Madrid : Taurus.
- ARISTÓTELES (1996) *Poética* (versión de García Bacca), México: Editores mexicanos unidos,
- \_\_\_\_\_(1986) *Política*, Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_(2007a) *Física*, Barcelona: Gredos.
- \_\_\_\_\_(2007c) *Retórica*, Barcelona: Gredos.
- AUSTIN, John Langsaw, 1982 (1962), *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona: Paidós.
- BACHELARD, Gastón, 1999 (1938), *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, 22ª ed., Bs. As.: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 1973 (1940), *La filosofía del no*, Bs. As.: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_, 2000 (1957), *La poética del espacio*, 2ªed., Bs. As.: F.C.E.
- 
- BARTHES, Roland, (1974), *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica*, Bs. As.: Tiempo contemporáneo.
- \_\_\_\_\_, 2007 (1970), *O império dos signos*, São Paulo: WHF Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_, 2009 (2002), *Escritos sobre el teatro*, Textos reunidos y presentados por Jean-Loup Rivière, Barcelona: Paidós.
- BEAUMARCHAIS, Pierre de, 1982 (1775), *El barbero de Sevilla o la precaución inútil*, Bs. As.: Hyspamérica-Orbis.
- BECKER, Howard, 2008 (1982), *Los mundos del arte. Sociología del trabajo artístico*, Bs. As.: Universidad Nacional de Quilmes.
- BENVENISTE, Emile, 1985 (1974), *Problemas de lingüística general II*, 22ª ed., Bs. As.: Siglo XXI.

- BERGSON, Henry, 1943 (1899), *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Bs. As.: Losada.
- BIBLIA DE JERUSALÉN, (1975), Edición Española dirigida por Ubieta, J.A., Bilbao: Desclee de Brouwer.
- BLANCHART, Paul, (1960), *Historia de la dirección teatral* [Histoire de la mise en scène], Bs. As.: Compañía general fabril editora,
- BOBBIO, Norberto et all., (2008), *Diccionario de Política*, México: Siglo XXI.
- BOBBIO, Norberto y BOVERO, Michelangelo, 1986 (1979), *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México: F.C.E.
- BOBBIO, Norberto, 1989 (1985), *Liberalismo y democracia*, México: F.C.E.
- BOOTH, Wilhelm, (1986) *Retórica de la ironía*, Taurus, Madrid
- BORGES, Jorge Luis, (1960), “El idioma analítico de John Wilkins” en *Otras inquisiciones*, Bs. As.: Emecé.
- \_\_\_\_\_, (1953), “Arte de injuriar” en *Historia de la Eternidad*, Bs. As.: Emecé.
- BOURDIEU, Pierre, 2002 (1999), *Intelectuales, política y poder*, Bs. As.: Eudeba.
- BROOK, Peter, 2000 (1968), *El espacio vacío. Arte y técnica del teatro*, Madrid : Península.
- \_\_\_\_\_, (2004), *Más allá del espacio vacío. Escritos sobre teatro, cine y ópera 1947-1987*, Barcelona : Alba.
- BRUNER, Jerome y WEISSER, S. (1991) “La invención del yo: la autobiografía y sus formas” en OLSON, D. y TORRANCE, N. (comps.) *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona: Gedisa.
- CAILLOIS, Roger, 1986 (1967), *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, México: F.C.E.
- CALONGUE RUIZ, José, (2007), “Introducción” en Platón, *Gorgias Diálogos II*, Barcelona: Gredos.
- CASSIRER, Ernst, 1968 (1946), *El mito del Estado*, México : F.C.E.

- CASTORIADIS-AULAGNIER, Piera, 1988 (1975), *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*, Bs. As. : Amorrortu.
- CERVANTES, Miguel de, 2007 (1615), *Don Quijote de la Mancha*, Lima : R.A.E.
- CICERÓN, (1908), *De la Invención retórica en Obras Completas*, Trad. Marcelino Menéndez y Pelayo, Tomo I, Madrid: Librería de los sucesores de Harnando.
- \_\_\_\_\_, (1962), *Los deberes y las paradojas de los estoicos*, Barcelona: Iberia.
- \_\_\_\_\_, (1990), *Catilinarias*, Barcelona: Gredos.
- \_\_\_\_\_, (1991), *El orador*, Introducción y notas E. Sánchez Salor, Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_, (1998), *Sobre la República*, Barcelona: Gredos.
- CORNFORD, Francis Macdonald, 1989 (1939), *Platón y Parménides*, Visor, Madrid
- COROMINAS, Joan, (1954), *Diccionario crítico etimológico de la Lengua Castellana*, Vol. II, CH-K, Vol. IV, RI-Z, Madrid: Gredos.
- COURTINE, Jean-Jacques, (2003), “Os deslizamentos do espetáculo político” en GREGOLIN, María do Rosário (org.) *Discurso e Mídia a cultura do espetáculo*, Sao Paulo: Claraluz.
- \_\_\_\_\_(1999) “O chapéu de Clémentis. Observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político” en INDURSKY, F; FERREIRA, M. D. (org.) *Os múltiplos territórios da Análise do Discurso*, Vol. 12, Sagra Luzzatto, Porto Alegre.
- CHARAUDEAU, Patrick y MAINGUENEAU, Dominique, 2005 (2002), *Diccionario de análisis del discurso*, Amorrortu, Bs. As.
- CHARTIER, Roger, 1995 (1983), *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona: Gedisa.
- CHÂTELET, François, (1972) *Hegel según Hegel*, Barcelona: Laia.
- DARNTON, Robert, (1987) *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México: F. C.E.



- DE CERTEAU, Michel, 1990 (1980), *L'invention du quotidien I Arts de faire*, Paris: Gallimard.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, (1993) *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, Gilles, 1994 (1989), *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós.
- DERRIDA, Jacques, 1997 (1975), *La diseminación*, Madrid: Espiral.
- DÍAZ DE KÓBILA, Esther y CAPPELLETTI, Andrés, (2008), *Doce Lecciones de Epistemología*, Rosario: Laborde.
- DÍAZ PADILLA, Fernando, (1980), "El concepto de hombre en Nicolás Maquiavelo", *Revista El Basilisco*, Madrid. Mayo-octubre.
- DIDEROT, Denis, 1999 (1773), *La paradoja del comediante*, Estudio Preliminar: Jacques Copeau, [www.elaleph.com](http://www.elaleph.com)
- DUBATTI, Jorge, (2009), *Concepciones de teatro. Poéticas teatrales y bases epistemológicas*, Bs. As.: Colihue.
- DUCROT, Oswald y TODOROV, Tzvetan, 2003 (1972), *Diccionario Enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Bs. As.: Siglo XXI.
- DUCROT, Oswald, (2001) *El decir y lo dicho*, Bs. As.: Edicial.
- EAGLETON, Terry, 1999 (1984), *La función de la crítica*, Barcelona: Paidós.
- ECO, Umberto, 1978 (1975), *Tratado de semiótica general*, México: Nueva imagen.
- \_\_\_\_\_, 2004 (1965), *Apocalípticos e integrados*, Barcelona: Tusquets.
- ELIAS, Norbert, 1987 (1939), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México: F.C.E.
- FARÍAS, Javier, (1944) *Historia del teatro*, Bs. As.: Atlántida
- FERRATER MORA, José, (1999), *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona
- FOUCAULT, Michel, 1996 (1983), *¿Qué es la Ilustración?*, Córdoba: Alción.
- \_\_\_\_\_, 1998 (1966), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, 26ª ed., México: Siglo XXI.

- FOUCAULT, Michel, 2000 (1984), *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs*, Obras Completas, Paris: Le Foucault electrónico (Edición en Cd room).
- \_\_\_\_\_, 2005 (1969), *La arqueología del saber*, Bs. As.: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 2006 (1997), *Defender la sociedad*, Bs. As.: F.C.E.
- \_\_\_\_\_, (1980) "Nietzsche, la filosofía, la historia" en *La microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid
- \_\_\_\_\_, (1984) "¿Que es un autor?"; *Conjetural, Revista psicoanalítica*, Bs. As. N° 5.
- \_\_\_\_\_, 2009a (2001), *Hermenéutica del sujeto*, Bs. As.: F.C.E.
- \_\_\_\_\_, 2009b (2008), *El gobierno de sí y de los otros*, Bs. As.: F.C.E.
- \_\_\_\_\_, 2010 (2004), *Nacimiento de la Biopolítica*, Bs. As.: F.C.E.
- FREUD, Sigmund, 1978 (1905), *Tres ensayos de Teoría sexual*, en en *Obras Completas*, Tomo VII, Bs. As.: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_, 1984aI (1900), *La interpretación de los sueños* (Primera Parte) en *Obras Completas*, Tomo V, 2ª ed., Bs. As.: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_, 1984aII (1900), *La interpretación de los sueños* (Segunda Parte) en *Obras Completas*, Tomo V, 2ª ed., Bs. As.: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_, 1984b (1914), *Introducción del narcisismo* en *Obras Completas*, Tomo XIV, 2ª ed., Bs. As.: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_, 1984c (1914), "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico" en *Obras Completas*, Tomo XIV, Bs. As.: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_, 1984d (1914), "La represión" en *Obras Completas*, Tomo XIV, Bs. As.: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_, 1984e (1921), *Psicología de las masas y análisis del yo*[1921] en *Obras Completas*, Tomo XVIII, 2ª ed., Bs. As.: Amorrortu.

- FREUD, Sigmund, 1984f (1923), *El yo y el ello en Obras Completas*, Tomo XIX, 2ª ed., Bs. As.: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_, 1984g (1914), *Lo Inconciente en Obras Completas*, Tomo XIV, Bs. As.: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_, 1986a (1905), *El chiste y su relación con lo inconciente en Obras Completas*, Tomo VIII, 2ª ed., Bs. As.: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_, 1986b (1925), *Presentación autobiográfica en Obras Completas*, Tomo XX, 2ª ed., Bs. As.: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_, 1986c (1926), *¿Pueden los legos ejercer el análisis? Conversaciones con un juez imparcial en en Obras Completas*, Tomo XX, 2ª ed., Bs. As.: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_, 1999a (1910), “El psicoanálisis ‘salvaje’” en *Obras Completas*, Rosario: Nueva Hólade.
- \_\_\_\_\_, 1999b (1917), “La Transferencia” en *Lecciones introductorias al psicoanálisis, Obras Completas*, Rosario: Nueva Hólade.
- \_\_\_\_\_, 1999c (1893), “Charcot”, Rosario: Nueva Hólade.
- GADAMER, Hans Georg, 1991 (1959), *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme.
- GENETTE, Gérard (1970) *Figuras*, Córdoba : Nagelkop
- GILSON, Etienne, 1965 (1952), *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid: Gredos.
- GOFFMAN, Erving, 2009 (1973), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, 2ª ed., Bs.As. : Amorrortu.
- GOMBRICH, Ernst, 1999 (1950), *La historia del arte*, Sudamericana, Bs. As.
- \_\_\_\_\_, 1991 (1984), *Tributos. Versión cultural de nuestras tradiciones*, Cap III: ‘Padre de la historia del arte’. Lectura de las Lecciones sobre estética, de G.W.F. Hegel, F.C.E., México
- GRÜNER, Eduardo, (1982), “La seducción del performativo” en *Cuadernos de Psicoanálisis*, Bs. As.: Helguero. Año XII, Nº 2.

- HABERMAS, Jürgen, 1994 (1962), *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona: Gustavo Gili.
- \_\_\_\_\_, 2002 (1981), *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid: Editorial Nacional.
- \_\_\_\_\_, 1999a (1981), *Teoría de la acción comunicativa II*, Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_, 1999b (1996), *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_, 2002 (1999), *Verdad y justificación*, Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_, 2003 (2001), *Acción comunicativa y Razón sin trascendencia*, Bs. As.: Paidós.
- \_\_\_\_\_, 2008 (1985), *El discurso filosófico de la modernidad*, Bs. As.: Katz.
- HALBWACHS, Maurice, 2004 (1925), *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona: Anthropos.
- HAUSER, Arnold, 1969 (1951), *Historia social de la literatura y el arte*, Tomo III, Madrid: Guadarrama.
- HEGEL, Georg W. Friedrich, 2008 (1829) *Estética II*, Bs. As.: Losada.
- \_\_\_\_\_, 1966 (1807), *Fenomenología del Espíritu*, México: F.C.E.
- \_\_\_\_\_, 2009 (1820), *Filosofía del derecho*, 2ª ed., Bs. As.: Claridad.
- HEIDEGGER, Martin, 1995 (1927), *El Ser y el Tiempo*, 2ª ed., México: F.C.E.
- \_\_\_\_\_, 1964 (1962), *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Bs. As.: Sur.
- HUIZINGA, Johan, 2005 (1938) *Homo ludens*, Madrid: Alianza.
- INGENIEROS, José, 1961 (1900), *La simulación en la lucha por la vida*, Bs. As.: Losada.

- JAEGER, Werner, 1962 (1933), *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 2ª ed., México: F.C.E.
- \_\_\_\_\_, 1946 (1923) *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México: F.C.E.
- KANT, Immanuel, 1967 (1781), *Crítica de la Razón Pura*, 5ª ed., Bs. As.: Losada.
- \_\_\_\_\_, (1979) *Filosofía de la historia*, 2ª ed., México: F.C.E.
- \_\_\_\_\_, 1999 (1798), *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Madrid: Trotta.
- KAUFMANN, Walter (1978) *Tragedia y filosofía*, Barcelona: Seix Barral.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine (1980) “La polemique et ses definitions” en *Le discours polemique*, Lyon : Presses Universitaires de Lyon.
- KLIMOVSKY, Gregorio, (2005), “Alcances y limitaciones del método hipotético deductivo: las ciencias sociales y el psicoanálisis” en *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*, Bs. As.: A-Z editora.
- KLIMOVSKY, Gregorio, (1985), “Ciencia y anticiencia en psicología” en *Opiniones sobre Psicología*, Bs. As: Losada.
- KOSELLECK, Reinhart, 2001 (2000), *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona: Paidós.
- KOYRÉ, Alexandre, (1994) *Pensar la ciencia*, Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_, 1997 (1966), *Estudios de historia del pensamiento científico*, 14ª ed., México: Siglo XXI.
- KUHN, Thomas, (1975), “¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?” en LAKATOS, I y MUSGRAVE, A (comps.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona: Grijalbo.
- \_\_\_\_\_, 2006 (1962), *La Estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E.
- LACAN, Jacques, 1999 (1975), *Encore*, Paris, Editions du Seuil.
- \_\_\_\_\_, 1992a (1966), “La agresividad en psicoanálisis” en *Escritos I*, Bs. As.: Siglo XXI.

- LACAN, Jacques, 1992b (1966), “La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” en *Escritos I*, Bs. As.: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 1992c (1966), “La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” en *Escritos I*, Bs. As.: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 1987a (1966), “La metáfora del sujeto” en *Escritos 2*, Bs. As.: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 1987b (1966), “La ciencia y la verdad” en *Escritos 2*, Bs. As., Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 1987c (1973), *El Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, Bs. As., Paidós.
- LAPASSADE, Georges, 1979 (1971), *El analizador y el analista*, Barcelona: Gedisa.
- LOCKE, John, 1956 (1690), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, F.C.E.
- LOURAU, René, 2001 (1975), *El análisis institucional*, Bs. As.: Amorrortu.
- LE BON, Gustave, 1958 (1895), *Psicología de las multitudes*, Bs. As.: Albatros.
- \_\_\_\_\_, 1947 (1895), *Psychologie des foules*, Paris, PUF.
- LECOURT, Dominique, (1984), “Capítulo 2: Las respuestas de Karl Popper” en *El orden y los juegos*, Bs. As.: De la Flor.
- LEFORT, Claude (1990) *La invención democrática*, Bs. As.: Nueva Visión.
- LUQUE, Juan et al., (1997), *El arte del insulto. Estudio Lexicográfico*, Barcelona: Península.
- MAINGUENEAU, Dominique, (1976), *Introducción a los métodos de análisis del discurso. Problemas y perspectivas*, Bs. As.: Hachette.
- MAQUIAVELO, Nicolás, 2007 (1513), *El Príncipe*, Madrid: Alianza.
- MAZIÈRE, Francine, (2005), *L'analyse du discours. Histoire et pratiques*, Paris : P.U.F.

- MICHELS, Robert, 1969I (1915), *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Bs. As. : Amorrortu.
- \_\_\_\_\_, 1969II (1915), *Los partidos políticos 2. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Amorrortu, Bs. As.
- MILNER, Jean Claude, 1999 (1983), *Los nombres indistintos*, Bs. As. : Manantial.
- \_\_\_\_\_, 1996 (1995), *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*, Bs. As. : Manantial.
- MOLIÈRE, 1974 (1666), *El Misántropo, El Avaro, El enfermo imaginario*, 3ª ed., Bs. As.: Losada.
- MONTAIGNE, 1984 (1589), *Ensayos* (Edición íntegra), Tomos I, II y III, Bs. As.: Orbis.
- MONTESQUIEU, 2007 (1748), *Del Espíritu de las Leyes*, Bs. As.: Losada.
- MOSCA, Gaetano, 2004 (1896), *La clase política*, México: F.C.E.
- MOUFFE, Chantal, 2003 (2000), *La paradoja democrática*, Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_, 1999 (1993), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona: Paidós.
- MUCHEMBLED, Robert, (1988), *L'invention de l'homme moderne. Culture et sensibilités en France du XV au XVIII siècle*, Paris: Fayard.
- NIETZSCHE, Friedrich, (1974), *El libro del filósofo. Retórica y lenguaje*, Madrid, Taurus.
- NANCY, Jean- Luc, (2000), *Corpus*, Paris, Métailié.
- ORLANDI, Eni, (1992), "Lenguaje y método: una cuestión del análisis del discurso" en *Discurso. Cuadernos de Teoría y Análisis*, México.
- \_\_\_\_\_, (2005), "Michel Pêcheux e a Análise de Discurso" en FONSECA-SILVA, M.C. y DOS SANTOS, J (org.) *Estudos da Língua(gem)*, Edições Uesb, Vitória da Conquista. Nº 1

- ORTEGA Y GASSET, José, 1947 (1926), “Hegel y América” en *Obras Completas*, Tomo III (1925-1928), Madrid: Revista de occidente.
- \_\_\_\_\_, 1947 (1928), “La ‘Filosofía de la Historia’ de Hegel y la historiología” en *Obras Completas* Tomo IV (1929-1933), Madrid, Revista de occidente.
- \_\_\_\_\_, (2008) *La idea del teatro y otros escritos sobre el teatro*, Estudio y Edición de Antonio Tordera, Madrid: Biblioteca Nueva.
- PARETO, Vilfredo, 1968 (1905), *El comportamiento alógico*, Serie de Las separatas, Bs. As.: EUDEBA.
- \_\_\_\_\_, 1987 (1901) *Escritos Sociológicos*, Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_, 1985 (1920), *La transformación de la democracia*, Madrid: EDESA.
- PERELMAN, Chaim y OLBRECHTS-TYTECA, L., 1989 (1958), *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Traducción Julia Sevilla Muñoz, Madrid: Gredos.
- PELLETTIERI, Osvaldo (ed.), (2006), *Texto y contexto teatral. Tiempo, texto y contexto teatrales*, Galerna, Bs. As.
- PLATÓN (2007a) *Gorgias* en *Diálogos II*, Barcelona: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2007b) *Fedro* en *Diálogos III*, Barcelona: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2007c) *República*, Bs. As.: Eudeba.
- \_\_\_\_\_ (2007d) *Parménides* en *Diálogos V*, Barcelona: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2007e) *República* en *Diálogos IV*, Barcelona: Gredos.
- POCOCK, J.G.A., 2002 (1973), *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid: Tecnos.
- POPPER, Karl, 1981 (1943), “Cap. 23: La sociología del conocimiento” en *La sociedad abierta y sus enemigos*, Bs. As.: Paidós.
- \_\_\_\_\_, 1967 (1953), “La ciencia: conjeturas y refutaciones” en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Bs. As.: Paidós.



- POPPER, Karl, 1989 (1935), *La lógica de la investigación científica*, Bs. As.: REI.
- \_\_\_\_\_, 1998 (1980), *Los dos problemas fundamentales de la Epistemología*. Basado en manuscritos de los años 1930-1933, Madrid: Tecnos.
- PORTER, Roger (1992), “História do corpo” en BURKE, Peter (org.), *A escrita da história. Novas perspectivas*, São Paulo: Universidade Estadual Paulista.
- QUINTILIANO, Marco Fabio, (1887I), *Instituciones Oratorias*, Trad. Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier, Tomo I, Madrid: Librería de la Viuda de Hernando y cía.,
- \_\_\_\_\_, (1887II), *Instituciones Oratorias*, Trad. Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier, Tomo II, Madrid: Librería de la Viuda de Hernando y cía.
- RAMMOUX, C, (1968), “Nueva rehabilitación de los sofistas”, en *Revue de Métaphysique et morale*, Paris. Nº 1, Février-Mars.
- RANCIÈRE, Jacques, (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía*, Bs. As. : Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_, 2010 (2008), *El espectador emancipado*, Bs. As.: Manantial.
- RAWLS, John, (1995), *Liberalismo político*, México: F.C.E.
- REVEL, J. (1990) “Los usos de la civilidad” en ARIÈS, Philippe y DUBY, Georges (Dir.), *Historia de la vida privada*, Tomo 5: El proceso de cambio de la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVIII, Madrid: Taurus.
- RICOEUR, Paul, (1999), *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Arrecife, Madrid
- \_\_\_\_\_, (2000), *La memoria, la historia, el olvido*, F.C.E., Bs. As.
- \_\_\_\_\_, 1996 (1990), *Sí mismo como otro*, XXI, México
- ROSA, Nicolás, (1990), *El arte del olvido*, Bs. As.: Ed. Puntosur.

- ROSANVALLON, Pierre, 2007 (2004), *El modelo político francés. La sociedad civil contra el jacobinismo, de 1789 hasta nuestros días*, Bs. As.: Siglo XXI.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, (1923), *Contrat social ou Principes de droit politique*; (precedé de) *Discours sur les sciences et les arts, sur l'origine de l'inégalité*; *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*; (et suivi de) *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Paris: Librairie Garnier Frères.
- \_\_\_\_\_, 1984 (1781), *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, México: F.C.E.
- \_\_\_\_\_, (2005), *El contrato social*, Discurso sobre las ciencias y las artes, Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres., Bs. As.: Losada.
- SAID, Edward, 2004 (1983), *El mundo, el texto y el crítico*, Bs. As.: Debate.
- SCHMITT, Carl, 1984 (1932) *El concepto de lo político*, Bs. As.: Folios.
- \_\_\_\_\_, 1979 (1950), *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- \_\_\_\_\_, (2001a), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Prólogo y selección de textos de Héctor Orestes Aguilar, México: F.C.E.
- \_\_\_\_\_, 2001b (1919), *Romanticismo político*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- \_\_\_\_\_, 2008 (1923), *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_, (2010), *La tiranía de los valores*, Bs. As.: Hydra.
- SHILS, Edward, (1981), *Los intelectuales en los países en desarrollo*, Bs. As.: Tres tiempos.
- SKINNER, Quentin, (2007), *Lenguaje, política e historia*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- TAYLOR, Charles, 1996 (1989), *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Bs. As.: Paidós.

- UBERSFELD, Anne, 1989 (1986), *Semiótica Teatral*, Madrid: Cátedra.
- VERNANT, Jean Pierre, 1970 (1968), *Los orígenes del pensamiento griego*, Bs. As.: Eudeba.
- VERÓN, Eliseo, (1987), “La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política” en AAVV, *El discurso político. Lenguaje y acontecimientos*, Bs. As.: Hachette.
- \_\_\_\_\_, (1992), “Interfaces. Sobre la democracia audiovisual avanzada” en *El nuevo espacio público*, Barcelona: Gedisa.
- VIOLI, Patrizia, (1987), “La intimidad de la ausencia: formas de la estructura epistolar” en *Revista de Occidente*, Madrid. Nº 68.
- VON BERTALANFFY, Ludwig, 1976 (1968), *Teoría General de los Sistemas*, México: F.C.E.
- WAHL, Jean, (1929), *Estudio sobre el Parménides de Platón*, Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica.
- WALZER, Michel, (1994) *Las esferas de la justicia*, México: F.C.E.
- WATZLAWICK, P. et all., (1972), *Une logique de la communication*, Paris: Seuil.
- WEBER, Max, 1964 (1922), *Economía y sociedad*, México: F.C.E.
- \_\_\_\_\_, 2007 (1919), *La ciencia como profesión, la política como profesión*, Madrid: Espasa-Calpe.
- \_\_\_\_\_, 2003 (1904), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México: F.C.E.
- WHITE, Hayden, 1992 (1973), *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, F.C.E., México
- \_\_\_\_\_, 1992 (1987), *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Paidós: Barcelona
- WILLIAMS, Raymond, (2001) *Cultura y sociedad 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Bs. As., Nueva Visión.
- WOLIN, Sheldon, 1993 (1960), *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Bs. As.: Amorrortu.
- WÖLFFLIN, Heinrich, 2007 (1915), *Conceptos fundamentales de la Historia del Arte*, Madrid: Espasa-Calpe.

- YANNUZZI, María de los Ángeles, (1989), *Comparaison des discours économiques, historiques, politiques, fictionnels et journalistiques de 1830 à 1873 au Canada français et en Argentine*, Québec
- \_\_\_\_\_, (1993), *Intelectuales, masas y elites. Una introducción a Mosca, Pareto y Michels*, Rosario : UNR.
- \_\_\_\_\_, (1998), “La categoría de cesarismo en los inicios de la sociedad de masas” (ponencia), Jornadas sobre Teoría Política en el siglo XX, Bs. As.
- \_\_\_\_\_, (2000), “La virtud republicana” en *Revista Postdata*, Bs. As. N° 6, Julio.
- \_\_\_\_\_, (2001), “El concepto de autonomía en Rawls y Habermas” en *Revista Estudios Sociales*, Bs. As. N° 21.
- \_\_\_\_\_(2007) *Democracia y sociedad de masas. La transformación del pensamiento político moderno*, Rosario: Homo Sapiens.
- ZUBIETA, Ana María (comp.), (2000), *Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas*, Bs. As., Paidós.